SAMMLUNG WISSENSCHAFTLICHER KOMMENTARE
ZU GRIECHISCHEN UND RÖMISCHEN SCHRIFTSTELLERN

ZWEI GRIECHISCHE APOLOGETEN

VON

J. GEFFCKEN

1907
LEIPZIG UND BERLIN
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

FRIDERICO LEO
EDVARDO SCHWARTZ
SACRVM

Beatus . . . nemo dici potest extra veritatem proiectus.

Seneca.

Vorwort.

Nach Vollendung meiner Arbeit über die *Oracula Sibyllina*, nach dem äußeren Abschluß dieser Studien, die mich tief in das Gebiet der christlichen Apologetik hineingeführt hatten, setzte ich für mich, ohne besondere Absicht, die Beschäftigung mit der apologetischen Literatur bis auf ihre letzten Ausläufer fort. Zu Ende des Jahres 1902 war ein reiches Material gesammelt, und ich fragte mich nun, wie ich dies am besten für die Wissenschaft verwerten sollte. Eine Geschichte der Apologetik war völlig ausgeschlossen. Denn dazu fehlte alles. Nur sehr wenig kritische Ausgaben der Apologeten liegen vor, und mit Ausnahme der v. Ottoschen Kommentare, die fast ganz unbrauchbar sind, besitzen wir zu keinem Schriftsteller dieser Literatur eine fortlaufende Erklärung, die unseren heutigen kritischen Ansprüchen genügte, obwohl E. Schwartz in seinen Ausgaben des Tatian und Athenagoras den Weg dazu gezeigt hat. Ohne diese beiden Hilfsmittel, ohne eine Reihe von guten Ausgaben, ohne Kommentare zu wenigstens zwei oder drei Apologeten ist eine Geschichte der Apologetik unmöglich. Ich leugne nicht, daß die Vergangenheit reichen Stoff aufgehäuft hat, daß namentlich ein Werk wie das des alten Kortholdt noch mit großem Nutzen gebraucht werden kann, aber die Anforderungen der Wissenschaft sind stetig und immer mehr gestiegen; es galt hier neue Wege zu bahnen.

Ich glaubte daher der großen Aufgabe gegenüber die beste Einbruchstelle zu finden, wenn ich einige Apologeten kritisch herausgäbe und einen historischen Kommentar dazu schriebe: so ließ sich eine Art Geschichte der Apologetik wenigstens anbahnen. Ich übertrat dadurch völlig bewußt eine Vorschrift, die man heute mit Nachdruck für wissenschaftlich-philologische Kommentare eingeschärft hat: der Erklärer solle nur seinen Autor interpretieren, allein diesen, natürlich innerhalb seiner Zeit, verstehen lehren und allen geschichtlichen Apparat, der nicht unbedingt zur Sache gehöre, alles farblose „Vgl." bei Seite lassen. Recht, aber hier sah doch die Aufgabe etwas anders aus. Die Apologeten stellen eine fest in sich zusammenhängende Reihe dar, wir haben es hier mit dem Walten der Tradition zu tun. Wir müssen uns unbedingt fragen, woher dieses oder jenes Argument stammt, welches Leben es geführt, wie es erweitert worden ist, wie es sich umgesetzt, welchen Widerspruch es gefunden usw. Die Apologeten sind sehr häufig wenig persönliche Träger dieser Tradition gewesen; darum gilt es, das durch sie Vermittelte historisch, rückwärts und vorwärts blickend, einzuordnen. Wo sich aber wirklich einmal aus dieser Reihe eine bedeutendere Per-

sönlichkeit heraushebt, hat man erst recht die Pflicht danach zu forschen, was diesem Autor an traditionellem Stoffe vorgelegen, was er daraus gemacht, welche Wirkung er damit erzielt hat, d. h. wie er seine Arbeitsgenossen überragt. In dieser Erkenntnis griff ich das Werk an und schrieb zu Aristides und Athenagoras einen Kommentar. Eine Einleitung, die in das Wesen der Apologetik einführt, die den innigen Zusammenhang der christlichen und jüdischen Apologetik eingehender nachweist und die Beziehungen beider zur Popularphilosophie entwickelt, mußte vorausgehen; es folgt die Ausgabe des Aristides und der Kommentar, danach ein Kapitel über die Folgezeit, über Justin und Tatian, dann Athenagoras mit Kommentar, endlich ein Schlußkapitel über die weitere Entwicklung der christlichen Apologetik, über die heidnischen Gegner Celsus, Porphyrios, Julian. So hoffe ich an Stelle einer umfassenden Geschichte der Apologetik, zu der es noch an vielem fehlt, diesen Versuch zu setzen, der wenigstens für einige Zeit als Lückenbüßer dienen mag.

Die Wahl der beiden Autoren, des Aristides und Athenagoras, bedarf noch der Rechtfertigung, ja z. T. der Entschuldigung. Ich beabsichtige in meinem Buche auch einen Beitrag zur Geschichte des christlichen Schrifttums zu geben. Die Quellen fließen hier ungewöhnlich reich; wir können auf Schritt und Tritt feststellen, wie das Christentum mit der hellenischen Popularphilosophie Fühlung gewonnen und diese verstanden hat; wir haben es hier nicht, wie man uns zuweilen noch einreden will, mit geistesstarken Glaubenshelden zu tun, sondern mit noch sehr schwachen Anfängen, mit wahren *origines Christianae.* Dieses mußte ich, um von dem ganzen Werden dieser gewaltigen Entwicklung einen Begriff zu geben, eingehend behandeln, ich mußte also mit Aristides beginnen. Wer mir daraus, weil ich doch des Syrischen und Armenischen nicht mächtig bin, einen Vorwurf macht, mag recht haben. Aber ich glaube doch, daß die Kenntnis dieser Sprachen mir schwerlich besonders aufhellende historische Erkenntnisse vermittelt hätte; im einzelnen hätte ich gewiß manches besser beurteilen können, das Ganze glaube ich, da wir ja auch zur Kontrolle einen Teil des griechischen Textes haben, einigermaßen richtig zu übersehen. — Athenagoras wählte ich, einerseits weil uns da die treffliche Ausgabe von Schwartz vorliegt, anderseits um den Fortschritt der Apologetik zugleich mit den noch immer ihr anhaftenden Mängeln an ihm klarer zu entwickeln.

Wenn ich oben meine Arbeit einen Lückenbüßer nannte, so ist das kein Ausdruck erkünstelter Bescheidenheit. Der Kenner der ersten christlichen Jahrhunderte wird und muß hier manches vermissen. In die Apologetik gehört hinein die Geschichte der christlichen Chronographie, die die neue Weltanschauung wissenschaftlich beweisen soll. Es gehört ferner dazu die eingehende Berücksichtigung des Gnostizismus, der öfter die positive Folgerung aus manchen Einwendungen gegen das Christentum zieht, und weiter mag noch mancher hier die Vernachlässigung der Religionsgeschichte jener Zeiten überhaupt, z. B. des Mithras- und Asklepioskultes, empfinden. Aber ich schreibe hier eben nur einen Beitrag zur religiösen Bewegung des 2. Jahrhunderts, schildere nicht diese selbst in ihrer Ganzheit. Und, nehmen wir es wirklich genau, so spielt schließlich der Gnostizismus, so spielen die spätheidnischen Kulte in der Literatur der

Apologien keine überwältigende Rolle. Wenn noch aus späten Schriftstücken die Anführung der *Taurica sacra* (S. 317, 5) nicht völlig verschwunden ist, so erkennen wir hieran so recht den häufigen Mangel an Entwicklung, die oft fehlende Einwirkung der veränderten Zeit auf diese Literatur.

Ich habe ohne Tendenz geschrieben; mein Buch soll Theologen wie Philologen allerhand bringen. Den Theologen möchte ich zeigen, daß sie die Apologeten vielfach falsch beurteilt haben, daß es sich hier um ein wunderbar fesselndes Werden, nur in den seltensten Fällen aber um ein fertiges Können handelt, m. a. W., daß hier die kühlste philologische Objektivität am Platze ist; den Philologen selbst, die nur zu oft die Apologeten als Quellen für ältere Weisheit ansehen, möchte ich Menschen von Fleisch und Bein, mit voller Daseinsberechtigung für ihre eigne Zeit vorführen. Wenn ich somit vielleicht ein oft polemisches Buch geschrieben haben sollte, so habe ich doch mit besonderer Absicht mich aller energischen Worte, die mir zuweilen recht nahe lagen, um der Sache willen enthalten.

Noch habe ich einige Äußerlichkeiten zu erledigen. Das ι habe ich ebenso wie es in den Ausgaben der Preußischen Akademie Sitte geblieben ist, subskribiert, nicht adskribiert, wie die Philologen es sonst tun. — In den Zitaten ist möglichste Einfachheit angestrebt worden; so bedeutet z. B. Theophilos stets die Schrift an Autolykos, Clement. ist = Ps. Clemens: *Homiliae*; Clem. *Rec.* = Ps. Clemens: *Recognitiones*; Athanasios = seiner *Oratio contra gentes*; Firmicus Maternus = *de errore profanarum religionum*; Philo ist nach der Mangeyschen Seitenzahl zitiert worden.

Justi sagt einmal: „Wenn ein Buch herrschenden Ansichten vor den Kopf stößt, so geschieht es gewöhnlich, daß jedermann das, was er seit Jahren auf dem Katheder, oder in Büchern, oder unter denen, die ihn als Orakel verehren, zu sagen gewohnt war, noch einmal sagt". Ich hoffe dies nicht zu erleben, hoffe vielmehr auf eine frische fröhliche Polemik, wo ich geirrt habe, und, wenn man mir in einigen Fällen recht geben sollte, auf eine unumwundene Erklärung ohne Sauersehen.

Hamburg, im März 1906.

Johannes Geffcken.

Inhalt.

Einleitung.

Etwa um die Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. richtete der athenische „Philosoph“ Aristides an den Kaiser Antoninus Pius seine Apologie. Es ist die erste dieser Schriften, die wir aus christlicher Hand besitzen; Aristides eröffnet die lange Reihe der Apologeten, die früher durchweg die größte Verehrung genossen, unter denen auch heute noch, so sehr die Kritik gelehrt hat, die Waffen dieser Kämpfer nicht nach Schärfe und Haltbarkeit zu überschätzen, gar mancher durch Eigenart und Gewalt der Persönlichkeit uns fortreißt, um so mehr als die gleichzeitigen Heiden an ebenbürtigen Menschen nur wenige den Christen entgegenzustellen imstande sind.

Daß die christliche Apologie eine Tochter der jüdischen ist, hat man schon lange bemerkt, obwohl die Einzelnachweise durchaus noch nicht erschöpft sind. Aber den Wurzeln der jüdischen Apologetik hat man noch nicht genügend nachgespürt; sie haften nicht erst in der Literatur des zweiten oder ersten Jahrhunderts v. Chr. Der Kampf zwischen Judentum und Heidentum ist ja im wesentlichen ein theologischer; wir wissen es und werden es noch weiter sehen, daß die Waffen des Judentums hier z. T. erborgte sind. Aber daneben spielt noch der Rassenkampf hinein, der Krieg eines durch seine laute Propaganda der Mitwelt sehr unsympathischen Volkstums gegen die hochmütige Griechenwelt, es ist ein Kampf zweier ganzer Kulturen. Das Christentum setzt dies fort, es fühlt sich trotz aller Versicherungen, daß in den Reihen der Christen nur gute Untertanen Roms ständen, doch als eine besondere Rasse, als das „*tertium genus*“[1]); es fügt aber als drittes Moment den Kampf um rechtlichen Schutz hinzu. Um aber dieser Dinge Wirkenskraft und Samen zu schauen, müssen wir freilich etwas weiter ausholen.[2])

Im Griechenvolke wogte es hin und her zwischen ungemessenem hellenischen Bildungsstolz und dem Anstaunen anderer, barbarischer Kultur. Die ionische Wissenschaft versucht den Griechen die Augen zu öffnen über die Wunder des Orients; Hekataios von Milet gesteht gern ein, wie sehr sein Ahnendünkel durch die ägyptischen Priester und ihre

1) Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* S. 182 ff. Ich habe nur die erste Auflage zur Hand.

2) Kürzer findet man alles dies in meinem populären Aufsatze (*Preußische Jahrbücher* 1903 S. 225 ff.) wieder.

schier endlosen Geschlechtsregister gedemütigt wurde[1]), und über Herodots weiten Blick braucht man keine Worte zu verlieren. Aber diese ionische Tradition reißt mit ihm nicht ab, der Knidier Ktesias tadelte den ewigen widerspruchsvollen Wechsel der griechischen Philosopheme gegenüber der altehrwürdigen, von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbenden Überlieferung der chaldäischen Weisheit.[2]) Als nun aber der Barbarenkönig des Ostens sich in die griechischen Wirren einmischt, als Persien wieder zur Macht wird, während die griechischen Vormächte eine nach der anderen abtreten und nur eine Art schwächlichen Gleichgewichts behaupten, als die griechischen Dichter und Denker, angewidert von dem Treiben der Gegenwart, in utopischen Landen ihren Idealstaat aufführen, da, in diesem vierten Jahrhundert, beginnt der Rassedünkel des „freien" Hellenen gegenüber dem „geknechteten" Barbaren wieder groß zu werden.[3]) Wandel schafft hier wie überall Alexander der Große, die Griechen müssen umlernen; Ausländer wie Berosos, der die hellenische Unkenntnis babylonischer Dinge scharf tadelte[4]), und Manetho zeigen ihnen den Weg dazu; schon sieht die Stoa in den Dogmen und Riten des Orients dunkle Reflexe uralter Weisheit. Von großer Wichtigkeit für diese ganze Bewegung ist Hekataios von Teos. Seine Darstellung Ägyptens[5]) ist eine Utopie, wie mancher seiner Vorgänger und Zeitgenossen sie geschrieben, aber ein bedeutender Unterschied ist klar: er sucht den Idealstaat nicht mehr auf verwunschenen Inseln, sondern hat ihn auf der Erde, in Ägypten gefunden.[6]) Ihm ist Ägypten der Ursprung aller griechischen Zustände in Religion und Kultur. Sterbliche wurden — ähnlich hatte schon Prodikos gelehrt[7]) — wegen ihrer Wohltaten gegen die Menschen der Göttlichkeit teilhaftig (Diod. I 13), einige von diesen waren ägyptische Könige. Die sogenannten griechischen Gottheiten haben fast alle ihren Ursprung in Ägypten; Herakles, Prometheus sind Verwalter ägyptischen Landes gewesen (17, 3; 19, 1), die neun Musen bildeten eine Kapelle des musikalischen Osiris (18, 4); alles orgiastische Wesen in Hellas stammt aus Ägypten (22, 7), Orpheus hat hier sein bestes Können erlernt (23, 2 ff.).[8]) Aber nicht nur jene alten Patriarchen griechischer Kultur verdanken, was sie geleistet, dem Nillande, sondern auch noch die Späteren haben sich hier Belehrung geholt; neben Orpheus, Musaios, Melampus, Daidalos und Homer stehen Pythagoras, Lykurg, Solon, Platon, Eudoxos, Demokrit, Oinopides (69, 3 ff.;

---

1) Herodot II 143. Gomperz: *Griechische Denker* I 206, wo diese Stelle mit großer Kunst behandelt wird. 2) Diodor II 29, 4, wo bekanntlich Ktesias vorliegt. Es wird hier schon von fern auf die alle wirkliche Wahrheit ausschließenden Widersprüche der Philosophen unter sich hingewiesen. Das wird später Hauptargument im Kampfe der Sekten, besonders bei den Skeptikern und Christen. 3) Vgl. darüber auch Wilamowitz in seiner Besprechung der hippokratischen Schrift περὶ ἱρῆς νούσου: *Sitzungsberichte der Preuß. Akademie* 1901 S. 19. 4) Josephus: *c. Apionem* I 20, 142. 5) Bei Diodor im ersten Buche. Schwartz: *Rh. Mus.* XL 223 ff. 6) Ähnlich noch später Timaios in seiner Beschreibung der seligen Inseln; vgl. mein Buch über *Timaios' Geographie des Westens* S. 157, 15 und 66, wo ich Hekatäus nicht richtig beurteilt habe. 7) Prodikos bei Philodem: περὶ εὐϲ. p. 71; 76, 6 *Gomp.*; Sext. Emp. *adv. math.* IX 18 (39; 52); Cicero: *de nat. deor.* I 42, 118. — Den Unterschied des Hekataios vom Euhemerismus hat Schwartz S. 260 gekennzeichnet. 8) Vgl. ähnliches *cp.* 24; 25, 7; 29; 47, 1; 92, 3.

77, 5; 96; 97, 4 ff.; 98, 4)[1]; von Künstlern lernten hier Telekles und Theodoros (98, 5 ff.). Haben die Griechen in fabelhaften Mythen den Glauben an die Belohnung der Frommen und die Bestrafung der Bösen überliefert, so kann das niemanden bessern, da eine solche Anschauung nur dem Spotte verfällt, das vermag eben nur die Bösen zu bestärken; der ägyptische Bestattungsbrauch hingegen bedeutet die praktische Verwirklichung des Totengerichts (92, 3 ff.). Freilich verehren die Ägypter sonderbare Göttergestalten, Katzen, Ichneumons, Hunde, Habichte, Ibisse, Wölfe, Krokodile (83, 1). Aber diese bedeuten nach priesterlicher Auslegung etwas anderes: so ist der Apisstier nichts anderes als der Genosse des Menschen bei der Feldarbeit, der τὸν τοῦ cίτου καρπόν gefunden hat (21, 10); das Volk freilich erzählt sich darüber andere Gründe (86; vgl. 90).[2]) — Weiter aber hatte Hekataios von den Juden erzählt (Diod. XL 3). Freilich war das nur ganz vorübergehend geschehen, seine Kenntnisse von dem Lande und seinen Sitten sind recht oberflächlich und erinnern etwas an das, was wir bei Manetho über den Gegenstand lesen.[3]) Er berichtet uns von Moses und seiner fremdenfeindlichen Gesetzgebung (4), von dem Priesterstande hat er nur sehr allgemeine Vorstellungen[4]), aber er weiß, daß die Juden ihre Kinder aufziehen müssen, daß sie bei der Einfachheit ihrer Lebensverhältnisse sich den Luxus einer großen Kinderzahl leisten können, er berichtet, daß die Juden jedes Bildnis Gottes verschmähen, wenn er auch echt hellenisch den Himmel ihren Gott nennt[5]), und schließlich hat er auch etwas von der göttlichen Inspiration des Moses gehört.[6])

Dieses eigentümliche Buch fand nun bald besondere Verbreitung bei den Juden. Die israelitische literarische Propaganda scheint, soweit wir diese Dinge bisher übersehen können, in der älteren Zeit, also im 3. und 2. Jahrhundert, den äußeren Verhältnissen entsprechend, noch ziemlich zahm aufgetreten zu sein. Der Chronograph D e m e t r i o s ist so farblos, daß ihn Josephus für den Hellenen Demetrios von Phaleron halten konnte (*c. Ap.* I 23, 218). Der Anfang der Sibyllistik, der Sang der „berosischen" Sibylle vom Turmbau zu Babel und dem Kampfe zwischen den K ö n i g e n

---

1) Damit deckt sich ziemlich, was der ebenfalls aus Hekataios schöpfende Plutarch: *de Is. et Osir.* p. 354 e; 364 d über die Abhängigkeit der griechischen Kultur von Ägypten zu berichten weiß. Die ägyptischen Studien des Pythagoras werden in älterer Zeit, soweit ich sehe, nur bei Isokrates: *Busir.* 28 erwähnt. Vgl. sonst Diod. I 96, 2 οἱ γὰρ ἱερεῖc . . . ἱcτοροῦcιν ἐκ τῶν ἀναγραφῶν mit Krantor bei Proklos *in Tim.* 20 a und über die ganze Ableitung der hellenischen Kultur überhaupt Zeller: *Die Philosophie der Griechen* I⁵ 185, 2; 303, 1; 1029, 3; II³ 412, 1. 2) Dasselbe aus gleicher Quelle: Plutarch, *de Is. et Os.* 380 f.; ähnlich Porphyrios: *de abstin.* IV 9. Auch Celsus (Orig. III 19) verteidigt den Tierdienst, hinter dem er einen tieferen Sinn sucht (vgl. Philostratos: *Apoll. Tyan.* p. 231, 19 *Kays.*). Vgl. S. 259, 3; 276. — Die Erklärung von den besiegten Göttern, die sich in Tiergestalt versteckt hätten, findet sich auch bei [Lukian:] *de sacr.* 14. Vgl. auch Wellmann: *Hermes* XXXI S. 234 ff. 3) Joseph. *c. Ap.* I 26 ff. Sehr wichtig ist für alles dies Willrich: *Judaica* 87 ff. 4) Er kennt nicht die Erblichkeit der Priesterwürde: Willrich *a. a. O.* 88. 5) Vgl. Strabon 761, der aus dem in dieser Gegend oft benutzten Stoiker Poseidonios schöpfen wird. 6) *Levit.* XXVII 34 ∼ Hekataios *a. a. O.* 6: προcγέγραπται δὲ καὶ τοῖc νόμοιc ἐπὶ τελευτῆc ὅτι Μωcῆc ἀκούcαc τοῦ θεοῦ τάδε λέγει τοῖc Ἰουδαίοιc. Willrich *a. a. O.* 88.

Kronos, Titan und Iapetos[1]) verhehlt zwar nicht die Genugtuung darüber, daß selbst die Heiden die altjüdische Tradition bestätigen und die griechischen Götter vermenschlichen, aber eine energische Polemik fehlt durchaus. Auch im weiteren Entwicklungsgange der Sibyllistik, in dem von mir der Seleukidenzeit zugewiesenen Teile dieser Gedichte[2]), fehlen noch die Angriffe auf die Religion der heidnischen Gegner im eigentlichen Sinne. Die Apologetik beginnt sich erst allmählich zu entwickeln, als die Polemik des Heidentums gegen die aufdringlichen und exklusiven Juden einsetzt. Ob wir unter diesen literarischen Gegnern gerade Apollonios Molon zu suchen haben[3]), der Moses einen Zauberer und Betrüger, die Gesetze der Juden Lehren der Bosheit, sie selbst gottlos, Menschenfeinde, feige, zu keinem Werke der Kultur geschickt nannte, steht bei dem Zustande der Zeitlosigkeit, in dem sich diese Literatur vorderhand befindet, noch dahin. Aber sicher ist, daß der Aristeasbrief nicht nur schon eine ganz unglaublich unverschämte Propaganda treibt, die durch ihren sentimentalen Tonfall noch unausstehlicher wird, sondern auch schon bestimmte Gegner ins Auge faßt, freilich ohne diese mit besonderer Schärfe zu bekämpfen.[4]) Aristeas nun, dessen sonstige Charakteristik hier füglich unterbleiben kann, hat den Hekataios benutzt. Warum, ist leicht zu sagen. Aristeas besitzt, wie Wendland treffend hervorhebt[5]), sehr geringe Vertrautheit mit heidnischer Philosophie, für ihn war, wenn er sich, treu seiner Maske, den am Werte der jüdischen Kultur zweifelnden Griechen gegenüber auf hellenische Schriftsteller berufen wollte, niemand so geeignet wie Hekataios, der die Juden erwähnt hatte, der von den Göttern so rationalistisch dachte und dem hellenischen Rassedünkel so derbe Wahrheiten gesagt hatte. Denn echt ist das vielumstrittene Hekataioszitat (§ 31), wenn wir ihm nur die richtige Ausdehnung geben; in Hekataios' Worten bei Aristeas steht nichts, was nicht zu der Stelle bei Diodor XL 3 paßte.[6])

1) Ich habe über die babylonische Sibylle (*Orac. Sib.* III 97—154) in den *Nachrichten der K. Ges. d. Wiss. zu Göttingen* 1900 S. 88 ff. gehandelt und glaube, daß sich gegen das Hauptergebnis, den Nachweis einer heidnischen Sibylle, die den Turmbau nach Berosos erzählte, nichts wird einwenden lassen. Wann sie freilich fällt, ob sie wirklich den Juden zum Anlasse der Sibyllendichtung geworden ist, oder ob sie doch schon ein Stück späterer Apologetik enthält, vermag ich nicht sicher zu sagen. 2) In meiner Schrift über die *Komposition und Entstehungszeit der Oracula* S. 7; freilich muß dabei die Stelle III 551—561, die mir s. Z. schon Bedenken erregte (S. 6), nun wohl als christlich ausgeschieden werden. Vielleicht ist es ähnlich auch mit III 218—247; haben diese Verse Beziehung auf Eupolemos (vgl. meinen Kommentar), so sind sie auch wohl noch später, da Eupolemos jetzt tiefer herabgedrückt wird. Willrich: *Juden und Griechen* S. 160. 3) Joseph. *c. Ap.* II 14, 145; 7, 79. 4) § 144 p. 41, 9 sqq. *Wendl.* wird ein Angriff auf Moses' Gesetzgebung, der als früher schon erledigt bezeichnet wird, zurückgewiesen, ebenso 31 (vgl. 313 ff.) dem Zweifel der Griechen an der Bedeutung der jüdischen heiligen Schriften begegnet. Aber eine scharfe Polemik kann ich nicht herausfinden, und darum scheint mir die Verlegung der Schrift in das Jahr 33 n. Chr., die Willrich vorschlägt, trotz seiner glänzenden Ausführung nicht möglich. — Zum Tone der Propaganda gehört übrigens auch die Angabe 235, daß die Philosophen sich durch die jüdischen Weisen beschämt fühlen. Ähnlich verfährt auch die christliche Propaganda. 5) Kautzsch: *Apokryphen und Pseudepigraphen des A. T.* II 4. 6) Nach langem Schwanken habe ich mich gegen Schürer: *Geschichte des jüdischen Volkes* III³ 462 und Willrich *a. a. O.* 98 ff. in diesem Punkte an Wendland *a. a. O.* 2 angeschlossen. Wir dürfen allerdings nicht

Aber Aristeas hat ihn auch sonst noch vielfach ausgeschrieben. Das hat Wendland durchaus richtig erkannt, nachdem es schon Schwartz aufgefallen war, wie nahe sich die Auffassungen vom Königsberufe in beiden Schriften ständen.[1])

Desgleichen liegt Benutzung des Hekataios bei Artapanos vor, den ich, natürlich ohne jede Wahrheitsgewähr, nach Aristeas anführe; mir scheint nur der wilde Synkretismus, dem Artapan ergeben ist, auf etwas spätere Zeit als die ruhig selbstgefällige Propaganda des Aristeasbriefes zu deuten. Und dazu kommt noch ein anderes. Während Aristeas den Hekataios zitiert, hat ihn Artapan, obwohl er ihn ganz gehörig ausnutzt[2]), doch auch umgesetzt; aus Hekataios' (Diod. I 16) ägyptischem Hermes (Thoth) wird bei Artapan[3]) Moses-Hermes, der Vater aller Erfindungen (vgl. Diod. I 15), Artapan setzt Moses dem Musaios gleich und macht ihn zu Orpheus' Lehrer, der bei Hekataios abhängig von Ägypten ist (Diod. I 96); überhaupt danken die Ägypter bei Artapan alles den Juden, wie jenen einst bei Hekataios die Griechen. Das ist denn doch m. E. etwas Neues, ist mehr als Aristeas, es ist die albernste Übertrumpfung und Weiterbildung der von Aristeas auch schon nicht ganz einwandsfrei benutzten griechischen Vorlage.

Auf den trügerisch zitierten, auf den weitergebildeten Hekataios folgt nun der gefälschte. Daß Ps. Hekataios erst nach Alexander Polyhistors Schriftstellerei, d. h. nach dem Jahre 40[4]) gelebt hat, weil er von diesem nicht zitiert wird, ist ein durchaus unsicherer Schluß, denn auch Philon

---

trotz Schürers (Anm. 162) Verbot die Stelle διὰ τὸ ἁγνήν τινα καὶ σεμνὴν εἶναι τὴν ἐν αὐτοῖς (scil. βιβλίοις) θεωρίαν mit der ganzen vorhergehenden Ausführung, der Beantwortung der Frage, warum die alten Schriftsteller nicht die jüdische Gesetzgebung erwähnt hätten, vereinigen, sondern müssen mit Mendelssohn (*Comment. univers. Dorpat* V 1 p. 37) das Hekataioszitat, das durch das ἁγνήν τινα gerade seine historische Prägung erhält — ein Fälscher hätte zuversichtlicher gesprochen — auf ein harmloses Minimum reduzieren. Es wird von Aristeas zum Schlusse mit trüglichem Geschick verwendet, die ganze Anschauung des Schreibenden dadurch zu decken. Hekataios, der (vgl. oben S. XI) von der göttlichen Inspiration der mosaischen Gesetzgebung gesprochen, hatte vielleicht ganz allgemein von der heiligen θεωρία der jüdischen Bücher geredet, wenigstens läßt sich eine solche Anschauung leicht aus Diodor XL 3 gewinnen. Dies wird nun von Aristeas benutzt, um einer Frage der Heiden zu begegnen. Sonst allerdings gäbe es keine Rettung, sonst müßten wir auch § 313 ff. mit den albernen Geschichten von Theopomp und Theodektes auf den gefälschten Hekataios beziehen, wie Willrich es tut. — Daß Josephus: *Ant.* XII 38 die Stelle so verstanden hat, wie Aristeas sie verstanden sehen wollte, spricht für das Geschick des Fälschers. Vgl. übrigens auch Bousset: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* S. 26 ff.

1) Schwartz *a. a. O.* 259. Wendland hat in seiner Textausgabe bei Teubner die Stellen angemerkt, in denen Aristeas mit Hekataios bei Diodor Berührungen zeigt (p. 52, 6; 11; 62, 2; 70, 5). Die Ähnlichkeiten des Aristeas und des von Josephus zitierten Hekataios kann ich allerdings nicht anerkennen. Darüber s. weiter unten das Nötige. 2) Dies hat Freudenthal in seinen vortrefflichen, noch lange vor Veralten geschützten *Hellenistischen Studien* I. II S. 160 an einem treffenden Beispiele gezeigt, indem er nachwies, daß Artapanos bei Euseb. *Praep.* IX 27 p. 432 b und Diodor I 89 sich so ergänzten, daß sie geradezu aufeinander angewiesen seien. Über diese Fragen vgl. auch Willrich *a. a. O.* 111 ff., der mit Recht Artapan aus dem echten Hekataios schöpfen läßt.
3) S. Freudenthals Text S. 233 *a. a. O.* — Willrich *a. a. O.* 112. 4) Marx: *Die vierte Ekloge Vergils.* Neue Jahrbb. f. das klass. Altertum 1898 S. 12.

zitiert ihn nirgends. Sein Hauptzeuge ist Josephus, und Josephus' Zitate richten ihn. Wir sahen, daß der alte echte Hekataios von den Juden in einem Abschnitte seines Buches über Ägypten gehandelt hatte, daß er und andere von dem jüdischen Kinderreichtum und dessen Gründen berichtet hatten. Wie sonderbar ist da nun die Nachricht bei Josephus (*c. Ap.* I 22, 183), daß Hekataios οὐ παρέργως ἀλλὰ περὶ αὐτῶν Ἰουδαίων συγγέγραφε βιβλίον! Aber mag dem so sein, mag ein scharfer Widerspruch hier vorläufig nicht empfunden werden, so bleibt's doch hochverwunderlich, daß derselbe Hekataios dann auch noch (Jos. *Ant.* I, 7, 159) ein Buch über Abraham geschrieben haben soll, woraus wieder von Späteren „Sophokles“verse zitiert werden: das sieht doch alles nach einer fortzeugenden bösen Tat aus. Wuchtiger jedoch als diese Verdächtigungen trifft unsern Biedermann die offene Anklage, daß er sich selbst nicht treu bleibt. Hekataios I. hatte die jüdische Gesetzgebung getadelt, ihr βίος sei μισόξενος. Von irgend einem Tadel ist, wie man richtig bemerkt hat, bei Hekataios II. keine Rede, im Gegenteil, alles läuft nur auf sentimentale Lobeserhebungen der Juden hinaus.[1]) Und gar μισόξενοι sind sie durchaus nicht, sie ziehen (200 f.) mit Alexander dem Großen und seinen Nachfolgern zu Felde, ein jüdischer Priester Ezekias, Gesandter an Ptolemaios (? 187), schließt sich schnell dem Hekataios und seinem Kreise an. Sehen wir nun weiter. Dieser Priester findet es nötig, seinen Genossen die διαφορά[2]) vorzulesen. Sie muß recht umfangreich gewesen sein, sie enthielt die κατοίκησις und die πολιτεία der Juden schwarz auf weiß (189): natürlich, Ptolemaios mußte ja näher Bescheid wissen über diese Leute, die schon mit Alexander ins Feld gezogen sein wollten (200). Diese Einkleidung nun ist auch, ganz abgesehen von der albernen Geschichte der Repetitionsstunde mit den Genossen, der Hekataios sein Wissen über Jerusalem zu verdanken fingiert haben wird[3]), nicht ganz ohne Anlehnung an Aristeas. Anstatt die Juden in Ägypten (194) des näheren zu befragen, scheint in vornehmer Weise ganz ähnlich wie bei Aristeas der Apparat diplomatischer Verhandlungen in Bewegung gesetzt: hier Ezekias,

---

1) Willrich 89 ff., der auch den Unsinn hervorhebt, der in einer persischen Religionsverfolgung bestehe (*c. Ap.* 191). Mit dieser Fabelei haben wir zusammenzuhalten, was Hekataios von einer Austreibung der Juden nach Babylon durch die Perser sagt (194), nicht mit Diodor XL 3, 8, wo nur von der ἐπιμιξία der Perser die Rede ist. Echt hekatäische Schönfärberei ist auch die Erzählung von der Auswanderung zahlreicher Juden nach Ägypten 186; 194; da ist der Aristeasbrief § 12 ff. ehrlicher. Aber geradeso sentimental wie dieser den jetzigen Ägypterkönig in allen Stücken lobt, sagt auch hier Hekataios, viele Juden seien dem Ptolemaios aus Sympathie nach Ägypten gefolgt. 2) Das Wort ist schwer zu deuten, Wendland ergänzt in Gedanken τῶν νόμων und erinnert an Paulus: *Röm.* 2, 18 τὰ διαφέροντα. 3) Dafür glaube ich einen Beweis zu haben. 194 heißt es: λέγει δὲ καὶ περὶ τοῦ πολυανθρωπότατον γεγονέναι ἡμῶν τὸ ἔθνος· πολλὰς μὲν γὰρ ἡμῶν, φησίν, ἀνασπάστους εἰς Βαβυλῶνα Πέρσαι πρότερον αὐτῶν ἐποίησαν μυριάδας. . . . Dies verstand man mit Recht nicht; Bekker schrieb für ἡμῶν: αὐτῶν, das er dann weiter unten strich, Niese möchte ἡμῶν tilgen. Aber der Text ist in Ordnung; wir müssen eben nur den Priester Ezekias uns redend vorstellen, wie er erzählt: schon die Perser haben uns vor dem Zuge Alexanders (πρότερον αὐτῶν: vorher ging die Erzählung von Alexanders Benehmen gegen die Juden, es folgt die Auswanderung zahlreicher Juden nach seinem Tode) nach Babylon geschleppt. Vgl. übrigens noch S. XV Anm. 2.

dort Eleazar. Übrigens kann sich der arme Hekataios bei Josephus vor Juden kaum retten. Er erzählt — über die Juden berichtend redet er öfter in der ersten Person wie der Aristeasbrief — von dem tapferen jüdischen Bogenschützen Mosollamos (201 ff.), der spottend den ahnungslosen Sehervogel getötet hat: das ist wieder ein feines Stückchen; denn erstens werden damit zwei Feinde geschlagen, der Aberglaube der Heiden[1]) und der Vorwurf jüdischer Feigheit, und zweitens klingt, wie eben bemerkt, das Motiv: wir Juden sind überall! nicht allzu leise durch. — Dieser Fälscher nun, dessen ruhmredige Erzählungen von Jerusalem und seinen Priestern sich gelegentlich auch dem Stoffe nach mit Aristeas berühren[2]), hat übrigens seine Sache gar nicht so ungeschickt gemacht. Er hat an den alten Hekataios angeknüpft, auch er redet wie dieser von dem bilderlosen Tempel in Jerusalem, er weiß von dem Kinderreichtum des Landes; aber wo der hellenische Autor ruhig die Tatsache konstatiert und ihre Gründe bezeichnet, prahlt der Jude mit den Myriaden, die die Perser nach Babylon schleppten, und mit denen, die in späterer Zeit nach Ägypten und Syrien auswanderten.[3])

Das ist die Trugschrift des Hekataios, deren Umfang sich ohne besondere Mühe wohl noch erweitern ließe. Wir wollen hier darauf nicht näher eingehen[4]), sondern nur sehen, welche Ausdehnung ihr die fortgesetzte Fälschertätigkeit gegeben. Es ist dem Buche wie so manchem Trugstücke der hellenischen Zeit ergangen, das böse religiöse Gewissen suchte es immer wieder hervor, um hier ein bischen zu reparieren, dort ein wenig zu polieren. Am deutlichsten zeigt sich dies in der Entwicklung des Buchtitels. Hatte der alte Hekataios, wie wir annahmen, über Ägypten

1) Und zwar auf echt heidnische Weise: vgl. Lukian: *deor. dial.* 16, 1, wo Apollon verspottet wird, daß er des Hyakinthos Tod und der Daphne Flucht nicht ahnte. Dies treten später die Apologeten breit: vgl. S. 205. 2) Wendland hat in seiner Ausgabe neben den Übereinstimmungen mit Diodor, die den echten Hekataios indizieren, auch aus Berührungen des Aristeas mit Hekataios bei Josephus die Echtheit dieser von mir hoffentlich endgültig als Fälschung erwiesenen Bruchstücke ableiten wollen. Ich kann die Ähnlichkeit der Stellen nicht so groß finden, kein einziges Paar deckt sich ganz oder ergänzt sich besonders gut, weder p. 5, 1; 2, noch 25, 5 ff., wo doch auch Unterschiede nicht fehlen; vollends kann ich nicht das Zitat Jos. *c. Ap.* I 194 deswegen für echt halten, weil es entfernte Ähnlichkeit mit Aristeas p. 5, 2; 3 (12, 22 ff.) besitzen soll und von diesem falsch verstanden sei. Ich glaube, jeder griechisch Schreibende verband an dieser Stelle, deren Seltsamkeit ich nicht verkannt habe (S. XIV Anm. 3), sofort οἱ Πέρϲαι ἀναϲπάϲτουϲ εἰϲ Βαβυλῶνα ... ἐποίηϲαν μυριάδαϲ: das kann nie in Verbindung mit dem Folgenden zu einer Auswanderung mit dem Perser nach Ägypten werden, sondern scheint mir im Hinblicke auf die fabelhafte Religionsverfolgung wieder eine Übertrumpfung des Aristeas. 3) Wendland macht darauf aufmerksam, daß Alexander den Beltempel wirklich restauriert habe, daß nicht nur Hekataios (Jos. 192) dies berichte, sondern auch Arrian VII 17 und Strabon p. 738. Gewiß, aber gerade dadurch tritt die Zutat des Hekataios wieder in das wahre Licht: alle Soldaten mußten an dem Werke arbeiten, nur die tugendhaften Juden weigerten sich aus religiöser Scheu und setzten es natürlich durch. 4) Willrich 108; 102 zählt mit Recht zu Hekataios noch Jos. *Ant.* I 161; 165 f., vielleicht auch XI 207 ff. Aber er geht viel zu weit darin, daß er alle Zitate *c. Ap.* I 166—183 dem Hekataios zuschreibt; sie tragen ja in ihren z. T. sehr flüchtigen und undeutlichen Äußerungen über die Juden einen ganz anderen Charakter. Vollends fraglich scheint mir, daß die spätere Anschauung der absoluten Abhängigkeit der griechischen Literatur von den Juden schon auf diesen Hekataios zurückgehe, wie Willrich will.

— der Buchtitel steht nicht fest — gehandelt. so sehen wir bei Josephus schon neben einem Buche περὶ Ἰουδαίων ein anderes über Abraham heranwachsen, und bei Clemens Alexandrinus (*Strom.* V, 14, 114) lesen wir vollends: ὁ μὲν Σοφοκλῆς, ὥς φησιν Ἑκαταῖος ὁ τὰς ἱστορίας συνταξάμενος ἐν τῷ κατ' Ἄβραμον καὶ τοὺς Αἰγυπτίους — es folgen jene berüchtigten Verse εἰς ταῖς ἀληθείαισιν . . . Ich kann in diesem Zitate nicht mit Willrich[1]) einen Hinweis auf Abraham in Ägypten sehen, sondern erkenne hier eine Erweiterung des Titels, die aus apologetischem Grunde wieder auf die alte Aufschrift zurückgriff. Wir wissen doch, daß ebenso wie die Sibyllen Hekataios schon früh von den Heiden verdächtigt worden sind: Philo von Byblos (Origen. *c. Cels.* I 15) traute ihm nicht. Dagegen galt es Abwehr; dem älteren Buche von Hekataios ward jetzt das junge gefälschte durch Verschmelzung der Titel als ein scheinbar organisch sich angliedernder Teil hinzugefügt. Dieser Trug scheint mir nun in christlicher Epoche entsprechend der Zeit des Zitierenden vollzogen zu sein; ihr werden auch die falschen Orphika angehören[2]), die der späte Aristobul dann noch weiter fälschte.[3]) Doch jetzt genug von dieser Literatur; wir haben sie verfolgt bis zu dem Punkte, wo sie uns die Entstehung der Apologetik nach einer Seite hin klar machte, nach der Seite der Propaganda für das eigne Volkstum, wie wir sie durch Josephus, natürlich mit dem Interesse für seine eigne Person verknüpft, noch weiter auf höchst widerwärtige Weise betrieben sehen werden. Aber auch dieser Autor steht, so sehr er den „Hekataios" ausbeutet, doch z. T. schon im Dienste einer neuen Richtung, wie sie Philo vor ihm verfochten hatte, der Polemik gegen die Heidengötter. Dieser haben wir uns jetzt zuzuwenden.

Sie beginnt für uns hier nicht *ab ovo*, nicht mit Xenophanes, Herakleit, den Sophisten, den Kynikern, nicht mit Platon, noch haben wir über den von den Apologeten oft genannten Diagoras (s. zu Athenagoras Kap. IV), den Gottesleugner, schon häufig Gesagtes zu wiederholen.[4])

1) *a. a. O.* 109. 2) Elter: *De gnomologiorum Graecorum historia atque origine* p. 159; 162 f. zeigt, daß Hekatäus, der die Chaldäerverse einschwärzte, jünger als die Schrift *de monarchia* ist: dagegen Christ: *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus.* Abhandlungen der bayer. Akad. d. Wiss. 1900 S. 32. 3) Aristobul kann man nur spät, also gegen Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. setzen. Wenn Elter mit vollem Rechte in den Versen des Aristobul (Euseb. *Praep.* XIII 12, 5) das Mosaische herausgefunden hat, so erkennt man eben daran die späte Zeit der durch mannigfache Sukzession immer findiger gemachten Fälscher. Über diese ganze Frage hat mir P. Wendland gütiger Weise einen vorzüglichen Aufsatz zur Einsicht gegeben, aus dem ich mir nur die eine Mitteilung erlauben möchte, daß ein Vers des jüdischen Tragikers Ezechiel (Euseb. *Praep.* IX 29, 12, 3): πηγαί τε πᾶσαι χὐδάτων συστήματα von Hekatäus bei Clem. Al. *Str.* V 14, 132 V. 8 καὶ πᾶσα πηγὴ χὔδατος συστήματα nachgeahmt worden ist (vgl. auch Bousset *a. a. O.* 26, 1). Daß Aristobul aber später als Hekatäus ist, darf man wohl endlich für gesichert halten. Diese ganze Schwindel-Literatur mit ihren mannigfachen Varianten läßt sich nur mit der der Sibyllen vergleichen, wo auch selten ein Stück bei allen Zeugen die gleiche Form zeigt. Es sind eben Flugblätter. 4) Es gibt darüber ein ziemlich weitschweifiges und dann doch wieder in den entscheidenden Fragen wenig ausführliches Buch von Decharme: *La critique des traditions religieuses chez les Grecs des origines au temps de Plutarque.* Paris 1904.

Desgleichen lasse ich mich nicht darauf ein, Apollodors Bücher περὶ θεῶν, deren Einwirkung bei den Apologeten, freilich ohne direkte Benutzung, deutlich ist (vgl. zu Athenagoras S. 161; 188; 225f.), hier zu analysieren, noch kann über Euhemeros viel gesagt werden. Denn die Dinge liegen hier so. Die älteren Apologeten kennen die früheren Kämpfe um den Glauben gar nicht; auch Platon wird von ihnen, so sehr sie auf ihn schwören, noch nicht im Originale gelesen; von rein kynischen Einflüssen vollends ist trotz allem, was davon in den Büchern unserer Theologen steht, noch keine Rede. Die Apologeten schließen an den noch zu ihren Zeiten, in Lukians Epoche fortdauernden Streit der Stoa, der Epikureer, der Skeptiker und auch der Kyniker über die Götter an; so hat auch Apollodors ruhig ernste Wissenschaftlichkeit hier, wo die Gegensätze heftig aufeinander platzen, keine rechte Stelle mehr. Schon die hellenische Polemik hat ihn ausgenutzt, seine Kataloge von getöteten Halbgöttern (Athenag. XXIX) wurden in tendenziöser Darstellung den Apologeten vermittelt.[1]) Eine wirkliche Richtung aber hat er dem Kampfe nicht gegeben. Ebenso ist Euhemeros von den Apologeten wenig verwendet worden.[2]) Wir werden unten (S. 317, 1) zwar einige Anklänge an ihn finden, aber irgend eine bedeutsame Rolle spielt er nicht.

Wir haben es hier bekanntlich mit der Popularphilosophie zu tun. Diese hat ein erstaunlich langes und langsames Leben. Im zweiten Jahrhundert n. Chr. disputieren die Menschen noch oft mit denselben Argumenten wie 3—400 Jahre früher. Daher lassen sich denn diese aufs trefflichste zur Erklärung der Apologeten verwenden; daß wir dabei nicht die Frage nach den Quellen der einzelnen Beweismittel zu stellen haben, liegt auf der Hand: wie die Apologetik vielfach nur von der Tradition lebt, so geht es auch ihrer Vorgängerin, der älteren Polemik. Zur Einführung in die Apologetik gehe ich nun auf den Streit der „Heiden“ etwas näher ein.

Die drei Sekten der Stoiker, Epikureer und Akademiker lagen in heftigem Kampfe über das Wesen der Gottheit, aber nicht sowohl trotzdem als gerade dadurch geschah es, daß sie doch auf einigen wenigen Punkten zu einer Art von Ausgleich gediehen: nur so konnte sich der Eklektizismus vorbereiten. Namentlich war man in der Beurteilung der alten hellenischen Göttergestalten zu einer gewissen Einigung gekommen.[3]) Die Epikureer, über deren Ansichten uns gut, aber noch lange nicht genügend die herkulanischen Rollen des Philodemos: περὶ εὐσεβείας

1) Trefflich darüber Schwartz bei Pauly-Wissowa I 2874f. Er betont, Apollodor habe nicht als stoischer Dogmatiker und Theologe geschrieben, sein Buch sei ein wissenschaftliches, keine Predigt. Ebendaher benutzen ihn die Apologeten auch nicht direkt; erst die tendenziöse Ausnutzung des Werkes durch die hellenische Polemik macht den athenischen Gelehrten den christlichen Streitern mundgerecht. Über Apollodor lese man auch E. Hefermehl: *Studia in Apollodori* περὶ θεῶν *fragmenta Genevensia*. Diss. Berol. 1905. Die Arbeit von Zucker: *Spuren von Apollodoros'* περὶ θεῶν *bei christlichen Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderte*. Diss. Nürnberg 1904 geht trotz treffender Einzelbeobachtungen zu wenig in die Tiefe. Vgl. auch meine Bemerkungen zu Athenagoras I; XIV; XXVIII f. bes. S. 226.

2) Über ihn vgl. F. Jacoby bei Pauly-Wissowa und auch Zucker: *Philologus* 1905 S. 465f.

3) Natürlich denken auch die Peripatetiker ebenso über die alte Mythologie: Agatharchides, *de mari Erythraeo* 7 (Photios: *cod.* 250 = *Geographi Graeci minores ed. C. Müller* I 113 sqq.).

(Gomperz: *Herculanische Studien* II) unterrichten, verwarfen nach berühmten Mustern in längerer Ausführung die ganze alte Mythologie, mochte sie nun von Homer oder dem altväterischen Hesiod stammen. Diese Theologen und Poeten, die besonders von den Feinden der „gottlosen" Epikureer gelobt würden, müsse man tadeln, heißt es (p. 20, 1 ff. *Gomp.*), es sei höchste Unfrömmigkeit, so böse Götter einzuführen, wie es Homer mit Ares getan (46, 22 ff.). Was für Menschlichkeiten passieren da ferner in der strahlenden Götterwelt, Ares wird niedergestreckt (18, 13 ff. vgl. 40, 9), ebenso Aphrodite durch Diomedes und Athena, Artemis wird von Hera mißhandelt, Hera und Hades wieder von Herakles verwundet, Hephaist verbrennt den Xanthos (40, 3 ff.). Asklepios erliegt dem Blitzstrahle des Zeus, wie Pindar (*Pyth.* III 35 vgl. *fr.* 266 *Schröd.*) und andere erzählen (17, 5 ff. vgl. 52, 5 ff.), Dionysos wird zerrissen und wieder zusammengeflickt (47, 14).[1]) Überhaupt stellt die Poesie die Götter, die Vater und Mutter (Il. Ξ 201) haben (19, 6), als σάρκινοι dar (31, 20), Prometheus leidet (39, 23; 40, 28 ff.), Dionysos wird von Pentheus gebunden (39, 8), Apollon dient als Knecht bei Admet, er und Poseidon frohnen dem Laomedon (34), ihre Unsterblichkeit nützt ihnen nichts, sie haben ihr nur ewige Plagen zu danken (36, 11). Die Götter haben völlig menschliche Beschäftigungen, Zeus und Apollo, den die Dichtung sich unbärtig vorstellt (26, 6), sind Seher, Hebe ist Mundschenkin (33, 8 ff.), die Harpyien müssen Äpfel bewachen (43, 24); dem entsprechen ihre Hilfsmittel und Attribute, Eros und Aphrodite haben einen Gürtel, Hermes den Stab, Kirke Zaubermittel, ja ohne solche kann auch Apollon nicht den starren Sinn der Kassandra bezwingen (56, 12—57, 9). Dem reihen sich die Sünden der Götter an. Hera betrügt im Bunde mit Hypnos den Zeus, wie schon früher einmal gelegentlich des Herakles, Hesiod erzählt, wie Zeus von Prometheus hinters Licht geführt wird (50), Athena fürchtet, Zeus' Zorn könne Schuldige und Unschuldige treffen (59, 9 ff.), wie ja dann Aitoler, Akarnanen, Thebaner unschuldig bestraft worden sind (60). Ähnlich, wenn auch vielleicht durch Zufall bei weitem nicht so ausführlich, sprechen sich neben den Kynikern[2]) die Stoiker aus. Chrysipp findet es kindisch, wenn man die Götter menschenähnlich nenne oder male, ebenso die Städte, Flüsse, Örtlichkeiten und Gefühle (Philodem 79, 28 ff.), sie seien auch nicht männlich noch weiblich (79, 8), sie würden nur wie σελήνη und μήν so benannnt; sie seien — hier folgt er der kynischen Auslegung — in Tat und Wahrheit andere Wesen, Zeus sei der alles ordnende Logos, die Seele des Alls, in beschränkterem Sinne die Luft um die Erde, Ares sei der Krieg, Hephaist das Feuer, Kronos der Strom der Flüssigkeit, Rhea die Erde (79) u. a.[3]) Ähnlich äußert sich Diogenes von Babylon (82, 14 ff.), und auch der Stoiker bei Cicero (*de n. d.* II 28, 70) schilt heftig über die plumpen Volks-

1) Cicero: *de nat. deor.* I 16, 42. Den Kampf zwischen Epikureern und Stoikern spiegelt belustigend und belehrend Lukians *Iuppiter tragoedus* wider. R. Helm: *Lukian und die Philosophenschulen.* N. Jahrb. f. das klass. Altert. 1902, 269 f. 2) Vgl. Lukian: *Menipp.* 3. — Das böse Beispiel der homerischen Götter ist seit Xenophanes *fr.* 7 Gemeinplatz; man findet u. a. solches bei Lukian: *deor. conc.* 8; Seneca: *de v. beat.* 26, 6 und auch noch bei Philostratos: *Apollon. Tyan.* p. 175, 6 *Kays.* vgl. unten S. 62. 3) Vgl. Cicero: *de nat. deor.* I 15; Diels: *Doxographi* p. 545 sq.

vorstellungen, die *deorum cupiditates, aegritudines, iracundias* usw. In gleicher Weise lassen sich auch einige geringere Geister vernehmen wie Herakleitos und Strabon. Der Verfasser der homerischen Allegorien findet die alten Göttermythen ja auch keineswegs fromm gedacht, der Kampf der Götter gegen Zeus, die Rettung des olympischen Königs durch Thetis und Briareus, Heras Fesselung, Hephaists Sturz, Aphroditens und Ares' Verwundung, ihre Fesselung, Zeus' Liebesschlaf, überhaupt alle diese himmlischen Tathandlungen, die auf Erden mit dem Tode bestraft würden, müßten unbedingt anstößig heißen, wenn ihnen nicht ein tieferer allegorischer Sinn unterläge (cp. 21; 23; 30; 39; 69 *Mehler*)[1]), ein ἀντιφάρμακον gegen die scheinbare Gottlosigkeit. Desgleichen verkennt der Stoiker Strabon (p. 19) nicht, daß die Götter mit Waffen auszustatten Fabelei bleibt, aber in den Mythen steckt für ihn doch ein großer erzieherischer Wert. Über diese Allegorien, diese sublimierten Göttergestalten fielen nun die Epikureer mit Ungestüm her. Sie finden die Stoa eigentlich geradeso gottlos wie den Homer, ihre Jünger haben mit vollem Bewußtsein und mit Fleiß die Götter aufgehoben (Philod. 86, 3 ff.); soll die Furcht vor den Göttern uns wirklich vor bösen Taten schützen, so kann das niemals geschehen im Hinblick auf Wesen wie Luft, Äther und All: davor fürchtet sich niemand (86, 18—87, 15), keiner scheut die, welche sich nicht bewegen können oder ganz offenbar gefühllos sind (88, 30). Auch die Erschaffung der Welt zu einem bestimmten Zeitpunkte will dem Epikureer nicht gefallen (Cic. *de n. d.* I 9, 21); er kann nicht begreifen, was der Schöpfer der Welt vorher getan habe: soll er denn in diesem ganzen Zeitraum geschlafen haben?[2]) Aber noch weiter verfolgten die Epikureer die Stoa. Bekannt ist der stoische Gottesbeweis auf Grund des einheitlichen Glaubens der Völker an Gottheiten überhaupt; Ciceros Stoiker berührt diese Frage kurz (*de n. d.* II 2, 5), ebenso Seneca (*de benef.* IV 4), ausführlicher Sextus Empirikus (*adv. math.* IX 60; 123 ff.), am eingehendsten der Stoiker bei Ailian (*var. hist.* II 31), der sich im Kampfe gegen Gottlose wie Euhemeros, Diagoras, Epikur auf Inder, Kelten, Ägypter beruft. Dagegen wandten die Epikureer mit Energie ein (Lukian: *Juppiter tragoedus* 42[3])), daß diese νομιζόμενα von einer Verschiedenheit seien, die jede Argumentation ausschließe. — Mit ganz ähnlichen Gründen arbeitet wie oft die neuere Akademie d. h. wesentlich Karneades, dessen Anschauungen uns im dritten Buche der oft genannten Schrift Ciceros und bei Sextus Empirikus *adv. math.* im neunten Buche vorliegen.[4]) Eins der grundlegenden Prinzipien dieser skeptischen

---

1) Ähnlich der Stoiker bei Cicero *a. a. O.* II 24, 64. 2) Ganz ähnlich ist Celsus (Orig. VI 78): vgl. S. 256. 3) Eine andere Entgegnung bei Cicero: *de n. d.* I 23, 62. Ich führe hier wie auch sonst mit besonderer Absicht im Text nur die für die jüdische und christliche Polemik wichtigen Stellen an, ohne irgendwie das Material erschöpfen zu wollen. 4) Vick: *Karneades' Kritik der Theologie bei Cicero und Sextus Empirikus* (*Hermes* XXXVIII 228 ff.) behandelt nach anderen noch einmal Cicero III und Sextus IX 137—193 und findet mit vollem Rechte hier wesentlich Karneades benutzt. Ich möchte mit Hartfelder: *Rhein. Mus.* XXXVI 227 auch sonst bei Sextus (1—59) Karneades benutzt sehen. Die Kritik der Stoiker erinnert an ihn. Vgl. über dies alles Gödeckemeyer: *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* S. 67.

Richtung ist dabei, daß die Entstehung des Götterglaubens auf so verschiedene Weise erklärt werde, daß diese Mannigfaltigkeit eben schon die allgemeine Unkenntnis beweise (Sext. IX 29). Stützten sich nun die Stoiker auf die Allgemeinheit der Götterverehrung, so wiesen auch die Skeptiker auf die große Divergenz der Religionen hin, seien doch die Perser Feueranbeter, verehrten doch die Ägypter das Wasser.[1] Daß aber alles Nützliche, Sonne, Mond, Wasser u. a. Gott genannt sei, könne durch nichts erwiesen werden, jeder Vernünftige habe doch gleich einsehen müssen, daß, was vor den Augen vergehe, nicht Gott sein könne (39). Ebenso falsch ist es zu sagen, daß Erde und Luft Gott sei (121). Trotz ihrer unleugbaren Schönheit ist die Welt nicht Gott, noch auch die Gestirne (Cic. *a. a. O.* III 9, 23), wie die Stoa es will, desgleichen sind die Elemente nicht ewig (12, 30 f. vgl. 35 ff.).[2] Was hilft endlich die Erklärung und Entwicklung der Mythen, z. B. wie Uranos entmannt, Kronos gefesselt sei; freilich, wer sich das ausgedacht, der gilt bei den Stoikern als weise (24, 62). Auch mit den Heroen ist es eine mißliche Sache, ein Herakles soll zum Himmel aufgestiegen sein: warum hat so etwas eigentlich aufgehört[3]), und wie kann man sterblich und unsterblich in einer Person sein (16, 41)?

Das Material liegt, wie wir sehen, hier einigermaßen reichhaltig vor, wenn auch noch bei weitem kein *embarras de richesse* zu spüren ist. Schwieriger freilich ist die Frage, wie sich die alte Philosophie zu den Götterbildern gestellt hat. Das Thema: welchen Wert haben die Bilder in Holz, Stein und Erz? ist mehrfach behandelt worden, es wird auch, wie wir noch sehen werden, darüber eine Art von Literatur gegeben haben, aber man muß sich die einzelnen Stücke freilich sehr zusammensuchen.

Tatsache ist, daß zuerst Herakleit den Köhlerglauben tadelte, die Götterbilder anzubeten; das kommt ihm vor, „wie wenn jemand mit alten Gebäuden Zwiesprache halten wollte".[4]) Dann scheint die Polemik lange geruht zu haben. Aber das ist eben nur Schein, verschuldet durch die Mangelhaftigkeit unserer Zeugnisse. Denn die Batrachomyomachia (V. 181 ff.) läßt Athene darüber klagen, daß Mäuse ihr Gewand zernagt haben, und wenn wir unten (S. XXI) ähnliches bei Lukian lesen, so sehen wir hier, wie alt diese Polemik war. Danach folgen Äußerungen der Stoa, des Zenon: Plutarch, *de stoicor. rep.* p. 1034 b ἔτι δόγμα Ζήνωνός ἐστιν »ἱερὰ θεῶν μὴ οἰκοδομεῖν· ἱερὸν γὰρ μὴ πολλοῦ ἄξιον καὶ ἅγιον οὐκ ἔστιν· οἰκοδόμων δ'ἔργον καὶ βαναύσων οὐδέν ἐστι πολλοῦ ἄξιον« und Clemens Alexandrinus: *Strom.* V 11, 77 λέγει δὲ καὶ Ζήνων ὁ τῆς Στωϊκῆς κτίστης αἱρέσεως ἐν τῷ τῆς πολιτείας βιβλίῳ μήτε ναοὺς δεῖν ποιεῖν μήτε ἀγάλματα, μηδὲν γὰρ εἶναι τῶν θεῶν ἄξιον κατασκεύασμα . . . .[5]) Aber mit der

---

1) 31 f. Dies ist Mittelglied eines anderen Schlusses, der beweisen soll, die ältesten Vorsteher der Menschen hätten niemals die Verehrung von Göttern par ordre einführen können. Andere Gegengründe bei Cic. *a. a. O.* III 4, 11. 2) Vgl. Varro bei Tertullian: *ad nat.* II 5. 3) Ganz ähnlich Seneca *fr.* 119. Vgl. S. 112, 3. 4) *Fr.* 5 *Diels.* 5) Danach folgt die eben von Plutarch zitierte Stelle in etwas anderer Fassung. Da der Passus in Zenons Politeia stand, war er wohl, wie Bernays richtig bemerkt, ursprünglich nicht sehr ausführlich. Ähnlich ist Plutarch: *de tranquill. an.* p. 477 c: εἰς δὲ τοῦτον ⟨τὸν κόσμον⟩ ὁ ἄνθρωπος εἰσάγεται διὰ τῆς γενέσεως οὐ χειροκμήτων οὐδ' ἀκινήτων ἀγαλμάτων θεατής. . . .

Zeit wird der Ton heftiger, Lucilius (V. 484 sqq. *Marx*) höhnt über die Angst vor den Götterbildern, und in gleichem Sinne lobt der Stoiker Varro die alten Römer, daß sie mehr als 170 Jahre lang die Götter ohne Bild verehrt hätten; besser stände es um die Religion zu seiner Zeit, wäre man bei dem alten Brauche geblieben (Augustin: *de civ. dei* IV 31; Clem. Alex. *Str.* I 15, 71). Geradezu leidenschaftlich aber geht schon der Stoiker Seneca in zwei Fragmenten vor, die uns zwar christliche Hand gerettet, aber, wie wir annehmen, nicht selbst erst zurechtgemacht hat: Augustin, *de civ. d.* VI 10 p. 267, 13 *Domb. sacros . . . immortales inviolabiles in materia vilissima*[1]) *atque inmobili dedicant, habitus illis hominum ferarumque et piscium, quidam vero mixto sexu, diversis corporibus induunt; numina vocant, quae si spiritu accepto subito occurrent, monstra haberentur* und Laktanz: *divin. inst.* II 2, 14: *recte igitur Seneca in libris moralibus: simulacra, inquit, deorum venerantur, illis supplicant genu posito, illa adorant, illis per totum adsident diem aut adstant, illis stipem iaciunt, victimas caedunt: et cum haec tanto opere suspiciant, fabros qui illa fecere contemnunt* (vgl. VI 25, 3). Und auch die neuere Akademie muß der Frage nahe getreten sein, wenn sie von dem Äußeren der Götter handelte, wie es sich durch lange Tradition in der Vorstellung der Menschen festgesetzt habe, also daß der Aberglaube schon in den Bildern, die doch nur ein Notbehelf seien, die Götter selbst erkenne (Cic. *de n. d.* I 27, 77; 36, 101).[2]) Dann trifft Plutarch den Aberglauben des Bilderdienstes mit vernichtendem Spotte: *de superst.* p. 167 d εἶτα χαλκοτύποις μὲν πείθονται καὶ λιθοξόοις καὶ κηροπλάσταις ἀνθρωπόμορφα τῶν θεῶν τὰ εἴδη ποιοῦσι καὶ τοιαῦτα πλάττουσι καὶ κατασκευάζουσι καὶ προσκυνοῦσι· φιλοσόφων δὲ καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν καταφρονοῦσιν . . . .[3]) vgl. *de Is. et Os.* p. 382 c. Laut spottet danach Lukian, der aber bekanntlich nicht immer Original ist, sondern oft ältere Ansichten wiedergibt, über die goldenen Götter, die den Vorrang vor denen aus anderem Stoffe haben (*Jupp. trag.* 7), über die geschmolzenen Götter, die auch gestohlen werden können (*Jupp. conf.* 8), und über die Bilder, die von außen schön anzusehen sind, innerlich aber mit Klammern und allen möglichen Mitteln zusammengehalten werden und Mäusen zur Herberge dienen (*Gall.* 24).[4]) Dagegen fehlten denn auch die Verteidiger der Bilder nicht. Der Stoiker Dion von Prusa tritt in seiner *Olympica* lebhaft für die Berechtigung des Bilderdienstes ein (44 p. 395 *R.* ff.) und erklärt ihn für ein menschliches Bedürfnis; wie Kinder, von ihren Eltern fortgerissen, im Traume nach ihnen die Hände ausstreckten, so müßten die Menschen eine Art Trost

1) Die Wertlosigkeit der Materie, aus der noch alles andere als ein Götterbild werden kann, berührt Horaz: *Sat.* VIII 1 ff. Damit steht in gewisser Verbindung der Gemeinplatz bei Athenagoras XXVI S. 223; (Justin: *Ap.* I 9;) *Acta Apollonii* 17; Minuc. Fel. 23, 12; Tertull. *Ap.* 12, 8; Theophil. I 10 (*Ep. ad Diogn.* II 2): diese Geschichte (Herodot II 172) ist sicher nicht Weisheit der Apologeten, sondern Tradition. 2) Diese Dinge schließen an die oben S. XVIII berührte Frage nach den Attributen der Götter an. 3) Ein ähnlicher Gedanke wie dieser letztere findet sich auch bei Aristeas 137; Sext. Emp. *adv. math.* IX 41. 4) Vgl. oben S. XX und auch Arnobius: *adv. nat.* VI 16. Über die Statuen als Wohnung von allerhand Ungeziefer wird noch weiter unten S. 276; 279 die Rede sein.

haben (61 p. 405 *R.*).[1]) Ebenso disputiert Apollonios von Tyana (p. 230, 12 *Kays.*) über den Wert der hellenischen Götterbilder, und namentlich hat der eklektische Platoniker Maximus von Tyrus dem Gegenstande ein längeres Kapitel gewidmet (VIII), an dessen Ende eine ganz ähnliche euhemeristische Reflexion wie bei Dion über den Ursprung des Bilderdienstes steht (10).[2]) Die Bekämpfung der Bilder wie ihre Rettung vor Angriffen ist also nicht durch das Christentum bedingt worden; nur hat natürlich das Christentum im zweiten Jahrhundert und vor ihm das Judentum die hellenische Polemik verstärkt wie auf der anderen Seite, als man Notiz vom Christentum zu nehmen begann, die Defensive kräftiger entwickelt.[3]) — Nach dem Angeführten kann daher wohl kaum ein Zweifel bestehen, daß Bernays und Norden[4]) mit Unrecht die Stelle aus dem 4. heraklitischen Briefe für jüdisch erklärt haben, die bei genauerer Betrachtung von spezifisch Jüdischem m. E. nichts enthält: S. 22, 9 διδάξετε πρῶτον ἡμᾶϲ τί ἐϲτιν ὁ θεόϲ; .... ποῦ δ᾽ ἐϲτὶν ὁ θεόϲ; ἐν τοῖϲ ναοῖϲ ἀποκεκλειϲμένοϲ; εὐϲεβεῖϲ γε, οἳ ἐν ϲκότει τὸν θεὸν ἱδρύετε. ἄνθρωποϲ λοιδορίαν ποιεῖται, λίθινοϲ εἰ λέγοιτο, ἐϲ θεὸν δὲ ἀληθεύεται τοῦτο τὸ ἐπώνυμον »ἐκ κρημνῶν γεννᾶται«· ἀπαίδευτοι, οὐκ ἴϲτε, ὅτι οὐκ ἔϲτι θεὸϲ χειρόκμητοϲ, οὐδὲ ἐξαρκῆ βάϲιν ἔχει, οὐδὲ ἔχει ἕνα περίβολον, ἀλλ᾽ὅλοϲ ὁ κόϲμοϲ αὐτῷ ναόϲ ἐϲτι ζῴοιϲ καὶ φυτοῖϲ καὶ ἄϲτροιϲ πεποικιλμένοϲ; S. 25, 46 ἐὰν δὲ μὴ ἱδρυθῇ θεοῦ βωμόϲ, οὐκ ἔϲτι θεόϲ, ἐὰν δὲ ἱδρυθῇ μὴ θεοῦ, θεόϲ ἐϲτιν, ὥϲτε λίθοι θεῶν μάρτυρεϲ; ἔργα δεῖ μαρτυρεῖν οἷα ἥλιοϲ, νὺξ αὐτῷ καὶ ἡμέρα μαρτυροῦϲιν .... Es ist hier nichts zu finden, was uns mit gebieterischer Notwendigkeit auf jüdischen Ursprung wiese, sondern die Stelle erhält vielmehr aus den angeführten heidnischen Autoren ihre allerbündigste Zuweisung an die rein hellenische Literatur.[5])

Und nun vergegenwärtigen wir uns die Stellung des Judentums,

---

1) Arnim: *Leben und Werke des Dion von Prusa* 477 f. 2) Das Gleichnis stammt aus der von der griechischen Kunstgeschichte erfundenen Ätiologie, wie Butades' Tochter aus Liebe zu ihrem verreisten Geliebten seinen Schattenriß malt (vgl. Athenagoras XVII S. 195). Eine ähnliche Deutung des Bilderdienstes kehrt dann in der Weisheit Salomonis (14, 15; vgl. S. XXIII u.), bei Minucius Felix (20, 5), Lactantius (*div. inst.* I 15, 3; II 2, 7), bei dem Heiden des Makarios (IV 21) und Julian (p. 378, 16 *Hertl.*) wieder. Man erkennt also die Stärke der griechischen Tradition. Vielleicht liegt ihr in letzter Linie Euhemeros zugrunde. — Übrigens hoffe ich Maximus Tyrius einmal herauszugeben. 3) So namentlich bei Celsus (Orig. VII 36; 62; VIII 24; vgl. I 5), aber auch wohl schon vor ihm (vgl. Athenag. XVIII S. 197; Ps. Melito 11; Clem. *Rec.* V 23); danach bei Plotin IV 3, 11; Porphyrios: Stob. I p. 31, 7; 209, 16 *Wachsm.*; bei Euseb: *Praep.* III 7; Jamblich (Phot. *cod.* 215) vgl. S. 78. 4) Bernays: *Die heraklitischen Briefe* S. 29 ff.; Norden: *Jahrbücher für Philologie. Suppl.* XIX 386 ff., der noch weiter als Bernays geht und den ganzen Brief für jüdisch-christlich hält. 5) Einiges muß denn hier auch noch über die blutigen Opfer gesagt werden. Nach Theophrast (Bernays: *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* S. 63 ff.) lehnt sie der pythagorisierende Philon ab (*de sacrificant.* II p. 253 *M.*), und Porphyrios verwirft sie in seiner Schrift *de abstinentia* ganz. Aber dazwischen werden noch andere Stimmen laut. Varro hält die Opfer für sinnlos (Arnob. VII 1), Apollonios von Tyana denkt ähnlich (Philostratos: *ep.* p. 351, 13 *Kays.*), der Verfasser des pseudolukianischen Traktates περὶ θυϲιῶν bedauert das unschuldige Opfertier (12 = Arnob. VII 9; Cod. Theodos. XVI 10, 10). Eusebios (*Theophan.* S. 222, 2 *Greßmann*) wußte wohl darüber Bescheid, als er von heidnischen Opferfeinden redete; für Theodoret (*Graec. aff. cur.* VII 36) ist Porphyrios natürlich ein Affe der Christen.

wesentlich in der hellenistischen Zeit, zu den Götterbildern, hören wir die Stimmen aus diesen Kreisen. An die Urteile der Hellenen klingt lebhaft der 115. Psalm an, viel stärker aber noch Jeremias 10 und Deuterojesaias 44 (vgl. das Buch der Jubiläen 12, 1 ff.; 20, 7). Der letztere führt uns den Mann vor, der aus einem Holzstamme einen Gott macht, den Rest des Holzes z. T. verbrennt, z. T. sich einen Braten davon macht: auch das erinnert ein wenig an heidnische Betrachtung, an Horaz *Sat.* VIII 1 ff. So ist denn die Scheidung von Jüdischem und Hellenischem bei zwei Schriftstücken hellenistischer Zeit nicht ganz leicht, ich meine den Brief des Jeremias (vgl. auch vom Bel und Drachen zu Babel) und die Weisheit Salomos.[1]) Ersterer ist der äußeren Form, dem Stile nach recht jüdisch, und ein Teil seines Inhaltes, der Götter Empfindungslosigkeit, Hilflosigkeit, ihr totes, steinernes Dasein gleich einer Vogelscheuche könnte ja wohl jüdisch sein. Aber die Betonung ihrer Schutzbedürftigkeit gegen Diebe (17) ist hellenisch (S. XXI), und namentlich erinnert eine Stelle wie V. 15: ὥσπερ γὰρ σκεῦος ἀνθρώπου συντριβὲν ἀχρεῖον γίνεται, τοιοῦτοι ὑπάρχουσιν οἱ θεοὶ αὐτῶν doch an die oben S. XXI Anm. 1 berührte Geschichte von dem Gefäße, aus dem ein Götterbild gemacht wird; daß ferner die Götzenbilder abhängig vom Willen ihrer Verfertiger sind (45), entspricht wieder der Horazstelle. Etwas deutlicher ist die Weisheit Salomos (*cp.* 13; 14, 15, 29; 15, 7 ff.). Hier ist doch eine Art von Komposition zu erkennen, hier sondert sich unmittelbar in 13, V. 11—16 ein nach Jesaias 44, 12 ff. und Jerem. 10, 3—5 gearbeitetes jüdisches Stück aus. Der Rest aber ist m. E. griechisch. Schon der Anfang (13, 1) klingt ein wenig so, wie die Skepsis sich die Göttergestalten der Stoa vornahm. Dann aber V. 2 ff.! Die Menschen hielten entweder das Feuer oder den Wind oder die schnelle Luft oder den Reigen der Gestirne oder das gewaltige Wasser oder die Leuchten des Himmels, die Lenker der Welt, für Götter. Freuten sie sich nun der Schönheit und sahen darin Götter, so sollten sie erkennen, wieviel besser der Herr ist als diese, denn der die Schönheit erzeugte und erstehen ließ, hat diese erschaffen. Diese, fährt die Weisheit fort, seien aber noch nicht so herbe zu beurteilen, denn sie wollten doch Gott finden, und nur die Schönheit der Natur befing sie (6—7), gleichwohl aber verdienen sie keine Entschuldigung, denn konnten sie die Natur erkennen, so mußten sie Gott um so eher finden. — Wir sehen: jüdisch strafende Widerlegung lehnt sich an hellenische Form an. Dann wird es aber mit 14, 15 ganz hellenisch. Der Götterbilder Aufkommen soll erklärt werden: ein Vater, der um seinen Sohn trauerte, heißt es, machte ein Bild von ihm und stiftete ihm Opfer. Das wurde dann Sitte, und auf Geheiß von Tyrannen wurden Bilder verehrt. Man konnte die Herrscher ja nicht vor Augen haben, weil sie weit wegwohnten: so habe man ein Bild des geehrten Königs gemacht, ἵνα τὸν ἀπόντα ὡς παρόντα κολακεύωσιν διὰ τῆς σπουδῆς (17). Diese Ätiologie ist uns nun eben in ihrem hellenischen Charakter klar geworden. In solchem Stile geht es dann 15, 7 weiter, wenn von dem Töpfer die Rede ist, der aus demselben Thone Gefäße zu reinem und unreinen Gebrauche machen kann und darüber

1) Vgl. über alles dies Bousset *a. a. O.* 171 ff.

freieste Verfügung hat; dann schließt der Autor freilich recht jüdisch mit dem Hinweise darauf, woraus der Töpfer selbst stamme und wohin er fahre.

Ganz hellenische, d. h. in diesem Falle vielleicht skeptische Quelle, liegt bei Aristeas vor. Er verspottet zuerst die Heiden, die selbst stärker wären als ihre Götzenbilder (134), die da sagten, es seien die Abbilder derer, die etwas für das menschliche Leben Nützliches erfunden hätten (vgl. Persaios bei Cic. *de n. d.* I 15, 38. — II 23, 60ff.) und fährt dann fort, diese seien sehr unvernünftig: „Denn sie ⟨die Vergötterten⟩ setzten doch nur etwas von dem Geschaffenen zusammen und machten es brauchbar, ohne daß sie selbst etwas geschaffen hätten. 137 Also ist es eitel und töricht, seinesgleichen zu vergöttern; denn auch jetzt noch gibt es viele Leute, die erfinderischer und gelehrter sind als die früheren, und doch denkt man gar nicht daran sie anzubeten.“ Das ist, wie wir oben S. XXI, 3 gesehen, dieselbe skeptische Denkweise, die wir auch bei Sextus IX 41 finden. Der Philosoph spricht hier zwar nicht von den vergötterten ersten Wohltätern der Menschen, sondern von etwas Ähnlichem, von den guten und vollkommenen Dingen, die man Gott genannt habe. Dies sei aber der Höhepunkt der Albernheit: οὕτω γὰρ ἐχρῆν καὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ μάλιστα τοὺς φιλοσοφοῦντας ἡγεῖσθαι θεούς, συνωφελοῦσι γὰρ ἡμῶν τὸν βίον ....: Die Ähnlichkeit der Schlußfolgerung ist, denke ich, doch klar. Und wenn Aristeas danach der Torheit des ägyptischen Tierdienstes gedenkt, so gehört auch dies in das Gefüge hellenischer Argumentation hinein (vgl. S. XXVII).[1])

Im Begriffe, mich nun der systematischen jüdischen Apologetik, einem Philon und besonders seiner Schrift περὶ βίου θεωρητικοῦ zuzuwenden, halte ich einen Augenblick inne. Mit Recht hat Wendland[2]) hervorgehoben, daß eine panegyrische Zusammenstellung jüdischer Gesetze zum festen Bestande der jüdischen Apologetik gehöre, und weiter darauf hingewiesen, wie auch in der *Didache* und Aristides' Apologie (XV) sich ähnliches fände. Wir dürfen hier noch etwas weiter gehen, und, wenn wir auch nicht den Ursprung dieses apologetischen Motivs zu finden uns vermessen können, doch noch ein früheres Beweisstück heranbringen. Die Schrift *de vita contemplativa* besteht aus zwei Teilen, einem polemischen Rückblicke auf die heidnischen Kulte und einer preisenden Hervorhebung des jüdischen Wesens. So etwas findet sich schon vor Philon, dieses Lied singt schon die Sibylle. An zwei Stellen spricht sie von dem Greuel des Heidentums und den Vorzügen der eignen Volksgenossen. Da lesen wir denn in dem ältesten Buche III V. 573, an einer von mir s. Z. in das erste Jahrhundert v. Chr. verlegten Stelle[3]):

εὐσεβέων ἀνδρῶν ἱερὸν γένος ἔσσεται αὖτις,
βουλαῖς ἠδὲ νόῳ προσκείμενοι Ὑψίστοιο,

---

1) Eigentlich gehörte hieher noch eine Behandlung des hellenischen Determinismus und seiner Bekämpfung; denn bekanntlich haben die Christen diese Polemik gegen den Determinismus mit allen ihren Argumenten übernommen. Aber eben darum gibt es hier zu wenig Gegensätze, zu wenig direkten Kampf zwischen Hellenen und Christen, so daß eine solche Darstellung nur nachschleppend wirken würde. 2) In seiner Schrift: *Die Therapeuten und die philonische Schrift vom erbaulichen Leben.* Jahrbücher für Philologie. Supplem. XXII. 3) *Texte und Untersuchungen. N. F.* VIII 1 S. 12f.

οἱ ναὸν μεγάλοιο θεοῦ περικυδανέουσιν 575
λοιβῇ τε κνίσσῃ τ' ἠδ' αὖθ' ἱεραῖς ἑκατόμβαις
. . . .
ἐν δὲ δικαιοσύνῃ νόμου Ὑψίστοιο λαχόντες 580
ὄλβιοι οἰκήσουσι πόλεις καὶ πίονας ἀγρούς,
. . . .
μούνοις γάρ σφιν δῶκε θεὸς μέγας εὔφρονα βουλήν
καὶ πίστιν καὶ ἄριστον ἐνὶ στήθεσσι νόημα· 585
οἵτινες οὐκ ἀπάτῃσι κεναῖς οὐδ' ἔργ' ἀνθρώπων
χρύσεα καὶ χάλκεια καὶ ἀργύρου ἠδ' ἐλέφαντος
καὶ ξυλίνων λιθίνων τε θεῶν εἴδωλα καμόντων
πήλινα μιλτόχριστα ζωογραφίας τυποειδεῖς
τιμῶσιν, ὅσα πέρ τε βροτοὶ κενεόφρονι βουλῇ· 590
ἀλλὰ γὰρ ἀείρουσι πρὸς οὐρανὸν ὠλένας ἁγνάς
ὄρθριοι ἐξ εὐνῆς αἰεὶ χρόα ἁγνίζοντες
ὕδατι καὶ τιμῶσι μόνον τὸν ἀεὶ μεδέοντα
ἀθάνατον καὶ ἔπειτα γονεῖς· μέγα δ' ἔξοχα πάντων
ἀνθρώπων ὁσίης εὐνῆς μεμνημένοι εἰσίν· 595
κοὐδὲ πρὸς ἀρσενικοὺς παῖδας μίγνυνται ἀνάγνως,
ὅσσα τε Φοίνικες Αἰγύπτιοι ἠδὲ Λατῖνοι . . . . .

und an einer zweiten Stelle, die ich bisher falsch datiert habe, V. 218 ff.[1]), wird ebenfalls der grundlegende Unterschied der frommen Juden von den Chaldäern und ihrem astronomischen Spuk dargelegt und ein Hymnus auf der Israeliten Vortrefflichkeit gesungen.[2]) Solche Dinge lagen damals in der Luft, so etwas fand sich lose hingeworfen in der Literatur der Flugblätter, wie sie von den Sibyllen dargestellt werden; Philon hat dem nur eine vornehmere philosophische Form gegeben. Zurück also zu ihm.

Philo, der so durch und durch hellenisiert ist, daß er trotz seiner Annahme von der Priorität jüdischer Weisheit gelegentlich Moses von den Griechen lernen läßt (*vita Mos.* II p. 84 *M.*)[3]), daß er (*Leg. ad Cai.* II 557) dem Gaius mythologische Beispiele von göttlichen Wohltätern vorführen kann, hat in seiner wichtigsten apologetischen Schrift — ich halte sie nämlich für seines Geistes Kind — besonderen Glaubensmut noch nicht zu entwickeln brauchen. Er stellt sich im Eingange fast ganz auf skeptischen Standpunkt. Zuerst läßt er nach der Hervor-

1) Ich halte daran fest, daß sich hier eine Polemik gegen Eupolemos (Euseb. *Praep.* IX 17, 3) findet: vgl. meine Ausgabe der Sibyllinen zu der Stelle. Aber Eupolemos wird, wie bemerkt (S. XII, 2) jetzt später gesetzt, und so kann meine Ansetzung der Verse (*Texte und Untersuchungen. N. F.* VIII 1 S. 6 f.) nicht mehr bestehen, die Stelle ist jünger, was auch zu den obigen Ausführungen gut passen würde. 2) Der letzte Vers dieser Stelle, 247: πᾶσι γὰρ Οὐράνιος κοινὴν ἐτελέσσατο γαῖαν paßt durch sein stoisches Gepräge ja auch viel besser in spätere Zeit als in das 2. Jahrhundert v. Chr.
3) Vgl. auch Christ: *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus.* Abhdl. der bayer. Akad. d. Wiss. 1900 S. 7, 2. Philon schwankt allerdings etwas, und von Diebstählen der Griechen redet er noch nicht, denn das *furtim* (*quaest. in Gen.* IV 152) ist ja nur übersetzt. Aber *de iud.* II 345 sagt er doch: τῶν παρ' Ἕλλησιν ἔνιοι νομοθετῶν μεταγράψαντες ἐκ τῶν ἱερωτάτων Μωσέως στηλῶν. — Über alles dies vgl. Bousset: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* 73 ff. Ich kann hier diese Dinge nicht ausführlicher behandeln.

hebung des bezeichnenden Namens der θεραπευταί und θεραπευτρίδες die einzelnen Kulte Revue passieren. Welchen von denen, heißt es, die Frömmigkeit üben wollen, kann man den Therapeuten vergleichen? Etwa die Verehrer der Elemente? Die Elemente führen doch verschiedene Bezeichnungen, das Feuer heißt Hephaist, Hera die Luft, das Wasser Poseidon, die Erde Demeter. Die Namen sind Erfindungen von Sophisten, die Elemente leblose Materie, ein τεχνίτης kann sie zu allen möglichen Gestaltungen benutzen. Oder soll man die Verehrer der Gestirne, des Himmels, der Welt ihnen an die Seite stellen? Auch diese sind nicht aus sich selbst entstanden, sondern von einem höchst einsichtsvollen Schöpfer gemacht. Oder vielleicht die Verehrer der Halbgötter? Kann denn wohl einer unsterblich und sterblich in einer Person sein? Ganz abgesehen davon, daß es tadelnswert ist, wenn Götter sich in Sterbliche verlieben, Götter, die leidenschaftslos sein sollten (vgl. auch *de prov.* II cp. 39). Ferner die Götzenverehrer! Bis vor kurzem war ihre Materie, Stein und Holz, noch gestaltlos, da zerschlug man sie. Verwandt mit diesen Bildern sind Wasserkrüge und Fußwannen oder allerhand wertloses Gefäß, das man lieber nachts benutzt. Kaum darf man endlich noch die Ägypter erwähnen, die Tiere, darunter auch wilde, verehren, den Löwen, das Krokodil, die Weihe, den Ibis. Sie sehen diese Tiere entstehen, fressen, ja höchst unmäßig, sehen, daß sie giftig sind, Menschen fressen, Krankheiten unterliegen, und beten sie doch an, so kultiviert sie selbst sind, sie, die Herren der Natur das ihnen Unterworfene. — In dieser ganzen Diatribe steht nichts, was nicht aus dem Vorhergehenden seine spezifisch hellenische Beleuchtung erführe. Ich sage natürlich nicht, daß wir es hier mit einer rein skeptischen Ablehnung der vorhandenen religiösen Vorstellungen zu tun haben[1]) oder gar mit Karneades selbst, denn daß die Bekämpfung der Götzen in dieser Form nur skeptisch sei, ist nicht auszumachen, aber es herrscht doch ein skeptischer Grundton. Wie Karneades (vgl. S. XX) die Verehrung der Gestirne und Elemente abwies, so tut es ähnlich hier Philo, oben trafen wir die Anschauung, daß der Künstler über dem Werke stehe, und was die Bekämpfung der von den Stoikern (Cic. *de n. d.* II 24, 67) verteidigten Halbgötter betrifft, so lesen wir bei Cicero d. h. Karneades (vgl. wieder S. XX) Ähnliches (*de n. d.* III 16, 41): *nam quos ab hominibus pervenisse dicis ad deos, tu redde rationem, quemadmodum id fieri potuerit ..... Quo modo nunc quidem est, non video quo pacto ille, cui „in monte Oetaeo illatae lampades fuerint“, ut ait Accius, „in domum aeternam patris“ ex illo ardore pervenerit,* d. h. Karneades sieht keine Vermittlung zwischen Mensch und Gott. Was dann bei Philo folgt, ist Gemeinplatz aller Sekten[2]), wie wir oben gesehen haben. Danach kommt die interessante Stelle über den Stoff der Götterbilder, und wir erkennen nun wohl mit noch größerer Deutlichkeit (S. XXI, 1), daß die von späteren Apologeten wie Athenagoras (XXVI) auch mit Zitat bezeichnete Herodotstelle (II 172) wirklich in einem

---

1) Daß bei Philo, dem Eklektiker, der Stoisches mit Platonischem und Pythagoreischem verbindet, sich auch manches Skeptische findet, zeigt Arnim: *Quellenstudien zu Philo von Alexandria* 53 ff. Vgl. Wendland: *Philos Schrift über die Vorsehung* 25; 35. 2) Die anthropomorphe Götterwelt Homers behandelt Philo auch *de prov.* II 37 ff. und erklärt sie dann physiologisch.

hellenischen Traktate gestanden haben wird; bei Herodot ist zuerst von einem goldenen ποδανιπτήρ die Rede, der zum Götterbilde umgestaltet wird, Amasis aber eröffnet nachher den Ägyptern, daß in das jetzige Bild früher die Ägypter ἐνεμέειν τε καὶ ἐνουρέειν pflegten, d. h. es ist das von Philo gemeinte Nachtgeschirr, und nur den goldenen Stoff hat seine Quelle gleich der der Apologeten beseitigt. Ebenso ist die dann folgende kurze Betrachtung des ägyptischen Tierdienstes fester Stil des religiösen hellenischen Traktates (Cic. *a. a. O.* I 16, 43; vgl. III 19, 47; Sext. Emp. ὑπ. III 219; Maxim. Tyr. VIII 5; Lukian: *Jupp. trag.* 42, vgl. *deor. conc.* 10 und unten S. 73).

Philo, sagt Wendland treffend[1]), gibt feste Formen einer apologetischen und polemischen Literatur wieder. Und so finden wir denn Ähnliches gleich dem Angeführten in Menge, so besonders in der längeren Stelle *de decal.* II 189 ff. Einer der Hauptirrtümer der Menschen, heißt es, sei die Vergötterung der vier ἀρχαί, der Erde, des Wassers, der Luft, des Feuers; andere verehrten die Gestirne, andere nur den Himmel, wieder andere die ganze Welt. So haben sie den Herrn der Welt versteckt, indem sie falsche Bezeichnungen aufbrachten, Hera die Luft, das Feuer Hephäst, die Sonne Apollon, den Mond Artemis nannten u. a. Der Himmel, in zwei Hälften, über und unter der Erde geteilt, wird den Dioskuren gleichgesetzt.[2]) Wer aber richtig zu philosophieren versteht, dem scheint kein Stück der Welt selbständig; denn es ist entstanden, also vergänglich[3]), Gott aber ist nicht entstanden. — Andere aber halten jeden einzelnen Gott für den höchsten. Das ist derselbe Unsinn, wie wenn jemand die Ehren der Großkönige den Satrapen zuerteilte.[4]) — Die Verehrer der Elemente nun sündigen immerhin noch weniger als die der Götzen.[5]) Diese haben den besten Stützpunkt der Seele weggeschlagen, jetzt schwanken die Menschen wie Schiffe ohne Ballast, sie sind schlimmer daran als Blinde. Sie sahen nicht, daß der Künstler höher ist als sein Werk. Sie hätten doch die Künstler ehren müssen[6]), aber das taten sie nicht, sie ehrten ihre Werke. Die Künstler sind oft verdorben und gestorben, die Statuen werden von vornehmen Priestern gepflegt (= Seneca bei Laktanz; oben S. XXI). Und auch Künstler sah ich ihre Bilder verehren, dann hätten sie doch besser ihre Hand oder ihr Werkzeug anbeten sollen. — Das beste Gebet ist doch wohl das um Ähnlichkeit mit Gott. Die Götzenanbeter wollen also wohl blind und stumm sein wie ihre Götzen? (193). —

Etwas Besonderes haben die Ägypter, die Tierverehrung. Stiere, Widder, Böcke zu verehren hätte ja noch einigen Sinn; der Stier pflügt, der Widder gibt Kleidung[7]); aber nun verehren sie gerade die wilden Tiere, Löwen, Krokodile, die giftige Aspis, und halten ihnen zu Ehren

1) *Die Therapeuten usw.* S. 708. 2) Wendland vergleicht damit richtig Sext. *adv. math.* IX 37. 3) Die Ablehnung aller angenommenen Gottheiten auf Grund ihrer Vergänglichkeit ist skeptisches Hauptargument: Sext. IX 141; 158 ff. 4) Auf den Hof des Großkönigs exemplifiziert auch der stoisierende Verfasser der Schrift περὶ κόcμου 6 p. 398 a 10. Der Vergleich kehrt in der späteren Literatur noch öfter wieder: vgl. S. 178. 5) Dieselbe Form bemerkten wir in der Weisheit Salomos 13, 6. 6) Der Gedanke in dieser echt griechischen Form ist ähnlich dem auf S. XXI Z. 17 ausgesprochenen. 7) Dies ist eine Konzession an die bekannte Entschuldigung des Hekataios: vgl. oben S. XI.

Festzüge. Dazu kommen noch Hunde, Katzen, Wölfe, Ibisse, Weihen, Fische und ihre Teile. So etwas wollte Gott nicht, er rief uns zu seiner Verehrung, nicht weil er selbst der Ehre bedurfte, sondern um die Menschen auf den richtigen Weg zu führen (—194).

So finden sich denn auch noch in anderen Schriften Philos apologetische bezw. polemische Fragmente, über die Vergötterung der Gestirne[1]), der Welt[2]), über die Halbgötter[3]), Götzen[4]), Tierbilder[5]), und skeptisch ist auch wieder die Ausführung über Gottes Wesen, das der Glieder nicht bedürfe, weil es sonst ganz ἀνθρωποπαθές würde.[6])

Kehren wir nun nach diesem negativ polemischen Teile noch für einen Augenblick zur *vita contemplativa* zurück, d. h. zu ihrem positiven Teile. Philon enthüllt hier ein Bild des therapeutischen Lebens, in dem der Schriftsteller das stoische Ideal des einfachen und naturgemäßen Lebens verwirklicht sieht.[7]) Wir brauchen uns hier auf die Einzelheiten der Schilderung in keiner Weise einzulassen, nur soviel sei gesagt, daß der Preis der Therapeuten sich von der Folie des sonstigen antiken Lebens, besonders auch der völlig mißverstandenen griechischen Philosophen-Symposien, abhebt. Wir haben also in dieser kleinen, aber äußerst wertvollen Schrift die alte Form der Apologie, wie sie später, fast Zug für Zug wiederholt, bei Aristides aufs neue erscheint. Da wir es hier nun wesentlich mit der schriftstellerischen Form zu tun haben, so kümmern uns auch Philos andere apologetische Schriften, die Ὑποθετικά, bezw. die Apologie und ihre Schilderung der Essener nichts mehr[8]); was wir davon zu erreichen vermögen, ist, nicht anders als im Therapeutenbuche, die hymnologische Schilderung einer frommen jüdischen Sekte.

Schon hier tritt der Grundcharakter dieser Apologetik hervor: die beste Verteidigung ist ihr der Angriff. Der Polemik gegen den heidnischen Aberglauben folgt der energische Hinweis auf die Wahrheit der eignen Religion. Aber nicht immer konnte man so auftreten. Denn es galt, sich gefährlicher Angriffe zu erwehren, die man nicht durch einen Ausfall abschlagen konnte. Schon früh haben Feinde der Juden die Bibel gelesen und mit Nachdruck, wie später Celsus und Porphyrios den Christen gegenüber, an den alttestamentlichen Erzählungen ihre Kritik geübt. Die ganze allegorische Erklärungsweise bei Philo ist ebenso wie bei der Stoa ein Rettungsmittel gegen die Kritik der Gegner oder des eignen Verstandes. Aber es finden sich auch sonst bei Philo Stellen, wo er die Feinde ausdrücklich nennt, oder wenigstens Einwände, die wir aus der späteren Kritik kennen, schon vorausnimmt. Er bemerkt mit Schärfe (*de agric.* I 324), die Allegorie solle die spitzfindigen Schufte zurückweisen, er schilt auf die abscheulichen Leute (*q. d. s. imm.* I 275), die sich über Gottes Meinungswechsel wundern. Daß diese nur die

---

1) *de congr. erud. grat.* I 538; *de conf. ling.* I 431; *de mon.* II 213.
2) *de op. mund.* I 3. Verehrung des Wassers in Ägypten: *Vita Mos.* II 96.
3) *q. omn. prob. lib.* II 462. Hier bedeutet die Anführung von Anaxarch und Zenon einen alten Gemeinplatz (vgl. Cic. *de n. d.* III 33, 82), der immer wieder bei den Apologeten erscheint. 4) *de dec. orac.* II 181; *Vita Mos.* II 166; *De ebr.* I 374. 5) *Leg. ad Cai.* II 566; 570. — Nahezu alle Abgötterei zusammengefaßt finden wir in der Schrift *De parent. col.* cap. 9. 6) *Quod deus s. immut.* I 281 vgl. mit Cicero *a. a. O.* I 29, 80 ff. (der Akademiker Cotta) und Sext. IX 180. 7) Wendland 703. 8) Schürer *a. a. O.* III 480.

Griechen sein können, geht aus den von Philo bekämpften Einwänden gegen den babylonischen Turmbau (*de conf. ling.* I 405) hervor, den die Gegner für eine physische Unmöglichkeit erklären und als Sage gleich dem Mythus von den Aloaden behandeln: eine Polemik, die nachher, in christlicher Zeit, wiederkehrt.[1]) Dieselben Widersacher sind es dann auch, die damals, wie andere später den Christen gegenüber, die Erzählung von der Schlange im Paradiese für μύθου πλάσματα erklären (*de op. mund.* I 38)[2]), die es für unrichtig halten, daß Gott schwöre (*Leg. all.* I 128) oder zürne (*q. d. s. imm.* I 282); auch die Geschichten vom träumenden Joseph werden verlacht (*de Jos.* II 59). — Wie künstlich und reflektiert Philo auf diese Einwände geantwortet hat, gehört nicht hierher: es genüge uns zu sehen, wie früh die heidnische Polemik gegen die Bibel beginnt.[3])

So haben wir denn die Faktoren kennen gelernt, aus denen sich die jüdische Apologetik zusammensetzt: die reklamenhafte Betonung der eignen Rasse und ihrer Kultur, die theologische Polemik, endlich die Abwehr gegen die hellenische Bibelkritik. Nicht immer und überall spielt die letztere eine Rolle, und auch die Energie, mit der der erste und zweite Faktor verwendet wird, ist zuweilen nicht die gleiche. Und so hat denn Josephus in seiner Apologie gegen Apion oder πρὸς τοὺς Ἕλληνας, wie sie Porphyrios (*de abst.* IV 11)[4]) richtiger nennt, wesentlich seinem Rassenhasse und seinem Nationalitätsdünkel Ausdruck gegeben, indem er uns zugleich einen deutlichen Begriff von seiner Eitelkeit und seiner echt griechischen Gehässigkeit gibt. Die leitenden Gedanken der Schrift will ich hier kurz skizzieren.[5])

Da die Gegner des Autors seiner Archäologie keinen Glauben geschenkt haben und das jüdische Volk nicht für so alt halten, so erfolgt der Gegenschlag in der Frage: wie alt sind denn die Griechen? Die griechische Kultur, lehrt Josephus, ist jung und ein Kind älterer Gesittung, der Ägypter und Babylonier (—14). Die Griechen stimmen ja auch unter einander nicht (15—18; Gründe: 19—27). Die Juden stehen den als uralt bekannten Ägyptern, Babyloniern, Phönikern durchaus nicht nach (—29). Unsere Geschichtsbücher widersprechen sich nicht, von Artaxerxes ab läßt zwar die Zuverlässigkeit etwas nach, aber man hat seitdem in so langer Zeit nichts zugesetzt noch abgezogen (—42). Wir haben Märtyrer unseres Glaubens; die Griechen nehmen es mit der geschichtlichen Wahrheit leicht, so denn auch in bezug auf den letzten Krieg (—46). — Der Schriftsteller setzt sich dann mit den Feinden seiner Geschichtsschreibung auseinander, danach geht er jenen zu Leibe, die das allseitige Schweigen der Historiker über Judäa betonen (57—59). Unsere Lage, so heißt es, war isoliert, so lernten uns die Hellenen nicht kennen (—68). Beleg unseres Alters aber sind unsere Nachbarn, Ägypter und Phöniker (—72). Es folgen Manethos' Zeugnis über die Hyksos (75—102),

1) = Cels. Orig. IV 21 (Julian: c. *Christian. ed. Neumann* p. 182, 5); vgl. S. 245. 2) Vgl. Julian *a. a. O.* p. 168, 2 N. 3) Ähnliche mehr oder minder deutliche Einwürfe der Gegner haben wir noch: *de post. Cain.* I 226 (Hatte Gott ein Angesicht?); *quis rer. d. her.* I 485 (Daß Abraham an Gott glaubt, ist nichts besonderes); *de Abrah.* II 26 (Daß Abraham Isaak opfern wollte, verdient kein Lob; Ähnliches ist oft geschehen). 4) Vgl. Bernays: *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit* S. 23. 5) Vgl. auch sonst Niese: *Historische Zeitschrift. N. F.* 40 S. 229 ff. v. Gutschmid: *Kleine Schriften* IV 336 ff.

phönikische Aufzeichnungen über den Bau des Tempels u. ä., Menander von Ephesos, Berosos (—153): alles das stimmt mit der Bibel (—160). Mißtraut aber jemand den „barbarischen“ Schriften, so soll er nun die Griechen sehen: Pythagoras (Hermippos[1])), Theophrast, Herodot, Choirilos, Klearch, Hekataios u. a. (—218).[2]) — Gleichwohl wird auf uns geschimpft, wie das ja nun einmal die Welt liebt (—222). Angefangen haben damit die Ägypter, z. B. Manethos, der Moses einen Leprakranken nennt: den widerlege ich (—286). Wo Manethos sonst der heiligen Schrift entspricht, da ist er wahr, das andere ist Mythologie oder Befolgung gehässigen Geredes (—287). Manethos folgen Chairemon und Lysimachos, beide verdienen keinen Glauben (—319). — Im 2. Buche geht nun der Autor nachdrücklich gegen Apion vor, dessen Possen, so platt sie sind, immerhin schaden können (—4). Apion lügt über die Juden, dieselben, die von Alexander und seinen Nachfolgern, wie von den Cäsaren, fast durchweg geehrt wurden (—64).[3]) Warum aber, sagt Apion, verehren sie dann nicht dieselben Götter wie die Ägypter? Antwort: warum streitet ihr Ägypter denn untereinander über die Religion? Warum gestattet ihr nicht auch uns eine andere Glaubensübung?[4]) Apion greift uns auch an, weil wir keine Kaiserstatuen aufstellen; da sind die Römer großartiger, sie übersehen das (?!—73). Der Eselsgottesdienst der Juden im Tempel ist unsinniges Geschwätz; wir treiben keine ägyptische Tierverehrung (—88). Ebenso steht es mit anderen unseres Ritus unwürdigen Mären (—124). Daß wir anderen Völkern gelegentlich gedient haben, das ist auch sonst den Menschen passiert (—134)[5]); sollen wir aber keine bedeutenden Erfinder, keinen Weisen, keinen Sokrates, Zenon u. a. gehabt haben, so weiß jeder Kenner unserer Geschichte das besser (—136).[6]) Findet Apion endlich es u. a. unpassend, daß wir Tiere opfern, so ist das echt ägyptisch; machten wir es so wie sein Volk, so würde die Erde bald vor wilden Tieren menschenleer (—139).

Mit Apion zu Ende (144) macht Josephus sich an Apollonios und Lysimachos, die Moses einen Zauberer und Betrüger genannt haben (145). Um sie zu widerlegen, gibt er eine Schilderung der jüdischen Lehre, nicht als ἐγκώμιον, sondern als ἀπολογία (147). Moses ist der älteste Gesetzgeber, viel älter als die von gestern stammenden Griechen; in seiner von Gott inspirierten Gesetzgebung ähnelt er dem Minos (—165). Wohl dachten auch die Griechen gut und vernünftig von Gott, aber das ward nie Allgemeinheit (—169). Die Frömmigkeit war bei Moses nicht etwas für sich, sondern alles andere war Teil dieser. Lehre und Übung ist bei uns eins: nicht so bei den Griechen (—172). Bei uns herrscht das Gesetz, an dem niemand etwas ändert, bei uns ist volle Einigkeit, freudige Beobachtung ritueller Vorschriften (—189). — Es

1) Vgl. Schürer *a. a. O.* III 480. 2) Darunter läßt er Juden wie Theodotos, Philon, Eupolemos als Zeugen figurieren! 3) Es herrscht hier also wieder dieselbe Tendenz wie z. B. im Aristeasbriefe, die Juden als Freunde der ägyptischen Herrscher hinzustellen. 4) Ähnlich sind die Christen; vgl. Athenagoras I. 5) Den Hauptpunkt trifft J. nicht, daß es dem „auserwählten Volke“ eben doch besonders schlecht ergangen sei. Übrigens erneuert diesen hellenischen Vorwurf später Julian p. 200, 7 *Neum.* 6) Auch dies hebt Julians Polemik wieder hervor (p. 192, 1 *N.*).

folgt eine jüdische Sittenlehre (199—219) mit dem Hinweis auf die Treue bis in den Tod (219) und ein neues Lob der Festigkeit jüdischer Gesetzgebung gegenüber den Griechen (—235).[1] Freilich will der Autor nicht die anderen Völker angreifen, aber die Gegner zwingen ihn dazu. Deshalb wundert er sich mit vielen weisen Griechen über die Gesetzgeber der Hellenen, daß sie solchen Mythen Eingang bei sich gewährt haben, die von vielen Göttern, von ihren Verbindungen und mannigfachen Erzeugungen, ihrem Wesen, ihrer Lebensweise, ihren Greueltaten, Zeus' Frevel an seinem Vater, dem Anschlag seiner Gattin, seines Bruders, seiner Tochter auf ihn erzählen (—241). Da sind die Götter zum Teil bartlos, zum Teil alt und bärtig, andere schmieden, weben, führen Kriege, spielen Zither, schießen mit dem Bogen, zanken sich wegen der Menschen, werden auch von diesen verwundet und jammern. Dazu diese wilde Erotik! Selbst der Vater der Götter läßt die von ihm Verführten in Banden schmachten und rettet sie nicht vor dem Ertränktwerden, er kann seine Söhne vor dem Schicksal nicht behüten, er weint über ihren Tod.[2] Natürlich ahmen die Menschen so etwas nach, genieren sich nun auch nicht mehr, wenn der Vater der Götter ohne Scham auf freiem Felde ehelichen Beischlaf hält. Ein jeder Gutgesinnte muß doch empört sein, wenn Götter den Sterblichen dienen, ihnen um Lohn Häuser bauen und Herden hüten, andere in Banden seufzen. Wieder andere haben Begriffe, Furcht, Wut, Betrug, zu Göttern gemacht. Gottlos ist es auch, wenn ganze Städte den Göttern, gewissermaßen um sich loszukaufen, Opfer bringen (—249). — Auch wechseln die Götter an die Stelle von alten treten gelegentlich junge (253—254).

Solch ein Tor ist Apollonios; viele andere Griechen wissen freilich Bescheid über diese Dinge und haben eine treffende Meinung über Gott gehabt, wie Platon, der sich auch sonst mit Moses berührt (—257). — Auch die Athener waren streng in religiösen Dingen: warum starb Sokrates (—264)? Ähnlich erging es Anaxagoras, Diagoras, Protagoras. Selbst die Skythen, roh wie sie sind, schützen ihre religiösen Bräuche; sie töteten den Anacharsis, als er mit hellenischen Sitten bei ihnen erschien (—269). Die jüdischen Sitten sind die besten; wozu sollten wir auch andere nachahmen, die nicht einmal bei ihren Urhebern mehr eingehalten werden? Der Israelit liebt das Gesetz mehr, als er die Strafe fürchtet. Die griechischen Philosophen glaubten am väterlichen Brauche festzuhalten[3], haben aber doch über Gott und das Verhalten zu einander ähnlich gedacht wie wir. Unsere Bräuche beherrschen die ganze Welt: können sie schlecht sein (—286)? — Mit einem Lobe auf die Frömmigkeit, d. h. einem Hymnus auf die Juden schließt das Buch, eine nicht ungeschickte, aber fast in jeder Beziehung widerwärtige Propaganda für eine geschichtlich schon veraltete Sache.

1) 224 erhält Platon großes Lob und wird auf die bekannte Timaiosstelle p. 28 c hingewiesen (vgl. Athenagoras VI S. 175). 2) Über diese Stelle und ihre historische Umgebung vgl. meinen Kommentar zu Athenagoras XXI S. 203 ff. 3) Hier wird also schon der strittige Punkt berührt, der später zwischen Christen und Heiden immer wieder zur Sprache kam.

Die Erbin der jüdischen Apologetik ist in gewissem Sinne die christliche. Sie gleicht ihr in der Offensive gegen die heidnischen Götter und vielfach auch in der Stellung zur hellenischen Philosophie; sie ist, wie wir noch bei Aristides und Athenagoras sehen werden, die getreue Schülerin der philosophischen jüdisch-hellenistischen Anschauungsweise; auch die Darstellung der eignen Lehre ist aus der jüdischen Literatur übernommen. Anderseits aber macht das Christentum Front gerade gegen die Juden, die von den Tagen Christi bis auf unsere Zeit immer wieder dieselben Argumente gegen die göttliche Person Jesu wie gegen die Deutung des alten Testamentes vorgebracht haben. Mit dem Christentum selbst setzt also die Apologetik ein; schon einzelne Worte Christi machen einen apologetischen Eindruck.[1]) Von diesem Kampfe, der, wie gesagt, im jüdischen Lager bis heute fortgesetzt wird, rede ich hier nicht, obwohl er z. T. mit der Polemik der Griechen gegen die Christen zusammenhängt, wie u. a. die Einführung eines Juden bei Celsus zeigt.

Es ist nun schwer, über die altchristliche Predigt ein wirklich richtiges Urteil zu fällen. Kein Zweifel, daß in ihr, die auch noch ganz in hellenistischem Grunde wurzelt, gleich den Apokalypsen und den christlichen Selbstdarstellungen nach dem Muster der „zwei Wege“, ein neuer Geist wie auch in den genannten Schriften weht, daß ein ganz anderer Wachstumstrieb einsetzt. So nennt denn Harnack[2]) die Predigt des Paulus „das wundervollste Stück der Apostelgeschichte“, „in höherem Sinne voll Wahrheit“. Um Ausdrücke soll hier nicht gestritten werden, und niemand wird auch leugnen, daß die historische Einkleidung des christlichen Missionsversuches in Athen schön und tief ist. Aber die Predigt des Paulus bleibt gleichwohl eine Apologie mit dem ganzen Apparat einer solchen. Der Kampf gegen Tempel und Götzen (XVII 24; 29), die Anlehnung an den hellenischen Kultus (23), an die heidnische Philosophie (28) und in der Behauptung der Einheit der Erdenvölker (26) wieder die Polemik gegen die Philosophen[3]), die Vorwegnahme der heidnischen Frage, warum Gott erst jetzt das Heil bringe (30)[4]), der Hinweis endlich (31) auf das Gericht geben dem Ganzen einen völlig literarischen Charakter. Wir sehen also, da diese Motive alle später, bald bei diesem,

---

1) Z. B. Matth. 26, 53, wo wir eine Antwort auf die jüdische Frage (Cels. Orig. I 54): warum konnte Christus sich nicht helfen? zu erkennen haben. Vgl. Wrede: *Charakter und Tendenz des Johannesevangeliums* S. 32; 47 f.; 50 f.; 59. 2) *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* 275. Vgl. sonst noch Norden: *Die antike Kunstprosa* II 475. 3) Wir kennen diesen zwischen Christen und Heiden strittigen Punkt auch durch Julian (*ep.* p. 375, 16 *Hertl.*), aber die Polemik ist doch viel früher anzusetzen. F. Jacoby macht mich nämlich in dankenswertester Weise auf den seit Hippolytos in der christlichen Kirche obligatorischen διαμερισμός aufmerksam. Dieser ist aber in seiner älteren Form jüdisch (vgl. v. Gutschmid: *Kl. Schriften* V 240 ff.; 585 ff. Bauer: *Melanges Nicole* 1 ff.). 4) Auch dies ist ein späterer Einwand (vgl. S. 256), der auf die epikureische Polemik (S. XIX) zurückgeht. Auf eine ähnliche Bemerkung, daß Gott die Menschen vor Christus doch nicht zur Verantwortung ziehen könne, antwortet Justin *Ap.* I 46. Wir sehen also wieder, wie alt diese Argumente sind. Paulus' Worte: τοὺς ... χρόνους τῆς ἀγνοίας ὑπεριδὼν ὁ θεὸς gleiten allerdings über die Frage hinweg. Nicht ganz Erschöpfendes bietet hier H. H. Wendt (Meyers *Krit. exegetischer Kommentar*) zur Apostelgeschichte S. 296, ebenso nicht H. Gebhardt: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* VI S. 239 ff.

bald bei jenem Apologeten wiederkehren, wie energisch man schon damals sich mit den Heiden herumschlug und wie lange sich diese früh aufgestellten Argumente gehalten haben; wir erkennen ferner die Anlehnung an die jüdische Apologetik in der Benutzung eines philosophischen Dichters und in dem Hinweise auf den ἄγνωστος θεός doch auch einen gewissen Fortschritt über diese hinaus; ähnliches findet sich dann ja auch bei Justin wieder.

Nach der Predigt des Paulus folgt das Κήρυγμα Πέτρου. Hier tritt nun deutlich das Bestreben hervor, die schriftstellerische Kunstform einzusetzen. Nach der Wesenschilderung Gottes, der ἀόρατος ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται[1]) usw. heißt, warnt der Prediger vor der Gottesverehrung nach der Hellenen Weise, die in Unwissenheit aus dem Stoffe, der ihnen zur Benutzung gegeben worden sei, sich Götzenbilder gemacht hätten, die den Tieren, die ihnen auf dem Felde und zur Nahrung hätten dienen sollen, Wieseln, Mäusen, Katzen, Hunden und Affen, göttliche Verehrung widmen[2]) und ihre eigenen Speisen Sterblichen opfernd[3]), Totes den Toten darbringend Gott undankbar sind. So vereinigt er, noch im Stile der älteren Literatur, der Weisheit Salomos (15, 17 ff.), fortfahrend, die Ägypter mit den Griechen und zeigt dadurch, wie sehr ihm noch jedes Verständnis für die richtige Anordnung des Stoffes abgeht. Dann wendet er sich zu den Juden und mahnt: „Auch verehrt Gott nicht nach der Juden Weise. Denn auch jene glaubten Gott allein zu erkennen und verstehen's doch nicht, indem sie den Engeln und Erzengeln dienen, dem Monat und dem Monde. Und wenn der Mond nicht scheint, so feiern sie den sogenannten ersten Sabbath nicht, noch den Neumond, noch das Fest der ungesäuerten Brote, noch das (Laubhütten-)Fest, noch den großen (Versöhnungs-)Tag." Ein Hinweis darauf, daß neben Hellenen und Juden die Christen καινῶς Gott τρίτῳ γένει verehrten, schließt diesen Teil der Predigt.

Sehr nahe steht der Predigt des Petrus Aristides von Athen[4]), aber trotz dieser Berührungen, die einige Forscher an direkte Benutzung haben glauben lassen[5]), ist ein eigentliches Quellenverhältnis gewiß nicht anzunehmen, wir wir noch unten ausführen wollen. Unsere nun folgende Betrachtung sei also dem Aristides gewidmet.

Aristides von Athen.

In erster Linie gilt es kurz die Angaben zu wiederholen, die in den bisherigen Ausgaben des Schriftstellers zu finden sind. Demzufolge gaben die Mechitaristen im Jahre 1878 eine Schrift heraus: *Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo ed. Mechitaristae (Venetiis 1878)*;

1) Vgl. darüber unten zu Aristides I 4 f. S. 37 f. das Nötige. 2) Das Fragment behandelt Dobschütz: *Texte und Untersuchungen* XI 1 S. 20. Auch der Stil dieses Stückes ist, wie besonders der Passus τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως zeigt, gleich dem Inhalt ziemlich konfus. 3) Dasselbe Ps. Melito 9; Justin: *Ap.* I 13, 1. 4) Denn mit dem, was Eusebios (*h. eccl.* IV 3) über Quadratus erzählt und aus ihm mitteilt, läßt sich für unsere Zwecke hier nichts anfangen. 5) Seeberg in Zahns *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons* V S. 191; 217 ff. Dagegen vgl. Dobschütz: *a. a. O.* 32 ff. und unten S. 38, 1.

sie enthielt eine lateinische Übersetzung aus dem Armenischen und bot neben einer Predigt des Aristides ein Stück aus seiner Apologie an den Imperator Cäsar Hadrian. Nach diesem Vorschmack stellte sich 11 Jahre später, 1889, nun der wirkliche Genuß eines alten Apologeten ein, J. Rendel Harris entdeckte im Frühjahr 1889 in dem Katharinenkloster auf dem Sinai eine vollständige syrische Übersetzung der Apologie des Aristides, und, wie es in der Wissenschaft öfter auf geradezu rätselhafte Weise zu geschehen pflegt, daß ein Fund nicht allein bleibt, so entdeckte zu gleicher Zeit J. Armitage Robinson in dem griechischen Mönchsromane *Barlaam und Joasaph* den mehr oder minder dem syrischen entsprechenden griechischen Text des Aristides; es war dies ein Fund ähnlich wie der, welcher kurze Zeit danach dem Griechen Demosthenes Russos bei Nikolaos von Methone glücken sollte. Eine kleine, nicht wesentliche, aber doch auch nicht völlig gleichgültige Ergänzung zu diesen Entdeckungen bilden zwei weitere armenische Bruchstücke.[1])

Es entstand natürlich sehr bald die Frage, welcher Textform der Vorzug zu geben sei. Zwar über einen Punkt waren so ziemlich alle Beteiligten klar, daß das armenische Fragment (*A*, resp. A^1, A^2, A^3; vgl. S. 2) den geringsten Wert besitze. Es ist entschieden die freieste Bearbeitung des Originals, so sehr es auch in Einzelfällen noch ältere Züge bewahrt hat. Eben darum, weil sich auch Reste des Guten trotz phrasenhaftester Entstellungen in ihm finden, geht der armenische Text auf ein griechisches Original zurück und hat auf seine Weise selbständigen Wert; es kann also nicht die Rede davon sein, daß er von dem Syrer (*S*) abhängig ist.[2]) Freilich tritt eins dadurch in eine fast unangenehme Klarheit: wenn *A* wirklich, wie in dem Stücke Kap. I 5 S. 5, 2 ff. (*Unbeweglich . . . überragt*), ein Mehr bietet, das dem Syrer und vollends dem Griechen (*G*) fehlt, so kann schon von vornherein der Syrer nicht den Anspruch darauf machen, die ganze Apologie in vollster Ausführlichkeit uns beschert zu haben, er ist ebensogut, wenn auch bei weitem nicht in gleichem Umfange wie *A*, eine Bearbeitung, und wir besitzen demzufolge auch nicht die ganze Apologie des Aristides, jeder neue syrische Fund kann Neues lehren, wenn ich auch ziemlich sicher bin, daß wirklich Überraschendes sich kaum dabei herausstellen wird, und sich im großen und ganzen aus dem vorhandenen Materiale ein durchaus plastisches Bild des Schriftstellers ohne besondere Mühe gewinnen läßt, um so mehr als dieser

---

1) Es ist eine Handschrift von Etschmiadzin, nicht später als das 11. Jahrhundert (Seebergs kleine Ausgabe S. 1) und eine andere, über die Emins Buch: *Übersetzungen und Aufsätze zur armenischen geistlichen Literatur.* Moskau 1897. S. 249 ff. Auskunft gibt. Herr Professor Krumbacher hatte die Güte, mir dieses Buch zur Verfügung zu stellen; da es russisch geschrieben war, so übersetzte mir mein junger Freund N. Lyon, der dieser Sprache kundig war, das Bruchstück. Es war oft nicht ohne Reiz, durch die doppelte Übersetzung hindurch die Züge des Originals schimmern zu sehen. Die Handschrift bricht ab vor dem Satze: *Dem Göttlichen eignet das Geistige . . . . Erde* (S. 5, 16 ff.). Die Zweifel Bardenhewers: *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I 174 Anm. an der Verschiedenheit dieses Armeniers von dem der Mechitaristen sind ganz unberechtigt, wie der Vergleich zeigt. 2) Seeberg in Zahns *Forschungen* S. 206 ff. Die einzelnen Stellen, wo *A* Vermehrung des Textes bietet, sehe man im Kommentare nach. — Ich gebe den syrischen und armenischen Text nach Seeberg.

Autor, wie wir noch zu entwickeln haben werden, noch eine recht dürftige Figur macht.

Lebhaft hingegen ist der Streit um die Bedeutung des syrischen und griechischen Textes für die Urform der Apologie gewesen. Nach der energischen Parteinahme Robinsons, Harnacks[1]) und Raabes[2]) für den Griechen haben sich andere Gelehrte wie Ehrhard[3]), Seeberg[4]), Hennecke[5]) für den Syrer erklärt, und diese Stellungnahme scheint sich in der Wissenschaft befestigt zu haben.[6]) Es verbietet sich hier durch die Anlage meiner Arbeit von vornherein, die ganze Streitfrage noch einmal aufzurollen und zu revidieren. Denn im Grunde kann hier nur die Einzelinterpretation entscheiden, und diese darf nicht in der Einleitung zum Kommentare schon abgeschöpft werden. Darum kann ich an dieser Stelle auch nur über die Ergebnisse meiner Nachprüfung das Nötige, das Allernötigste sagen. Es ist nun soviel sicher, daß eine strikte Parteinahme für *S* oder *G* notwendig zu falschen Schlüssen führt. Die Knappheit von *G* hat ja wohl etwas Bestechendes und scheint gelegentlich den Autor selbst, den Weitschweifigkeit gewiß nicht charakterisiert, verraten zu wollen, und die traditionelle Umständlichkeit der syrischen Übersetzungen legt auch bei Aristides die Versuchung nahe, bei längeren Ausführungen eine zusetzende Tätigkeit von *S* anzunehmen. Wenn aber *G* z. B. sagt: VIII 4 S. 11, 27 τοὺς μὴ ὄντας προσαγορεύοντες θεούς, so will dies dem syrischen Texte gegenüber: *daß sie diese, welche so beschaffen sind, Götter genannt haben, welche nicht Götter sind*, zuerst als die knappere und originalere Fassung erscheinen; die Stellen jedoch, die ich zu diesem Passus aus der gleichartigen Literatur zitiert habe, beweisen, daß trotz der unverkennbaren Weitschweifigkeit des Syrers doch aus seiner Übersetzung ein τοιούτους in den griechischen Text zurückgeführt werden muß. Wenn ferner XI 3 z. E. S. 16, 16f. in *G* steht: εἶδες, ὦ βασιλεῦ, μείζονα ταύτης ἀφροσύνην θεὰν παρεισάγειν τὴν μοιχεύουσαν . . ., so macht auch dies keinen üblen Eindruck im Hinblick auf das langweilige Gerede des Syrers: *Und es ist nicht möglich, daß gehört werde, daß die göttliche Natur zum . . . Ehebruch komme,* aber richtig ist das letztere doch, wie ich im Kommentare näher ausgeführt habe. Desgleichen spricht die Stelle I 2 S. 3, 8: *Und daß ich forschen solle . . . vorteilhaft für mich* für eine nicht geringe Wörtlichkeit der Übersetzung, aus der noch die neutestamentliche Verbindung des συμφέρει mit ἵνα und ein falschverstandenes ὅτι hervorleuchtet.[7]) Überhaupt ist der Syrer von

1) *Theologische Literaturzeitung* 1891 Sp. 301 ff.; 325 ff. in einer langen und vortrefflichen Anzeige der Editio princeps. 2) *Texte und Untersuchungen* IX 1 S. 28 ff. 3) *Literar. Hdw.* 1892, 9—16; 49—54 (zitiert aus dem gleich zu nennenden großen Werke Ehrhards). 4) *a. a. O.* S. 163 ff. u. ö. 5) *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* XXXVI S. 64 ff. 6) Vgl. z. B. Ehrhard: *Straßburger theologische Studien.* 1. Supplementband S. 206 ff. Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur* S. 174. — Die Arbeit von Hora: *Untersuchungen über die Apologie des Aristides.* Jahresbericht des Franz-Josef-Realgymnasiums in Karlsbad 1894/5 ist eins jener traurigen Machwerke von Priesterhand, wie sie mir mehrfach in Darstellungen der Apologetik vorgekommen sind. 7) Rückübersetzungen sind eine ausgezeichnete Probe, wie z. B. das αὐτογενὲς εἶδος der Mechitaristen I 4 S. 4, 10f. beweist. Aber man muß diese Versuche nicht in extenso drucken lassen, wie Hennecke es getan; es laufen da nur allzu bedenkliche Fehler unter.

ganz unschätzbarem Werte, er hat an einer Unmenge von Stellen den Inhalt der Apologie, so namentlich in den Kapiteln über die Juden und Christen (XIVff.) uns vollständiger als der hier entweder dogmatische oder dürftige Grieche überliefert und selbst nur sehr wenig aus Tendenz oder anderen Gründen geändert. Immerhin haben sich manche Ungenauigkeiten und auch Fehler in die Übersetzung des Syrers eingeschlichen, über die Seeberg S. 197ff. eine gute Übersicht gibt. — Diesem Gelehrten nun hier allein die Führung zu überlassen, könnte schon deswegen umso nötiger erscheinen, als er ein Kenner des Syrischen ist, und ich nichts davon verstehe. Aber gerade von Seebergs Übersetzungen geleitet bin ich manchmal zu anderen Ergebnissen hinsichtlich des Syrers als er gekommen. Seeberg verachtet den Griechen durchaus nicht, aber stellt ihn doch für mein Gefühl zu oft vor dem Syrer zurück, dem wir ja gewiß zu allergrößtem Danke verpflichtet bleiben. Es kann denn doch nicht verschwiegen werden, daß auch *S* trotz seiner Weitschweifigkeit zuweilen wichtige Punkte ausläßt. Um von strittigen Stücken vorläufig noch zu schweigen, mache ich nur darauf aufmerksam, daß III 1 S. 6, 9 θεοὺς καλοῦντες, IV 3 S. 7, 19 ὑβριζομένην καὶ κατακυριευομένην in *S* fehlt, 4 S. 8, 2f. εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων unübersetzt geblieben ist, ebenso V 3 Z. 18, 20 περιφερόμενον ἐκ τόπου εἰς τόπον . . ., ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων; IX 1 S. 12, 12 πολλὴν ὄψει τὴν ἀτοπίαν; X 3 S. 14, 9f. καὶ κλέπτην; XI 3 S. 16, 11 ποτὲ δὲ Ἀγχίσην; XI 7 S. 17, 17 καὶ πολλὰ τοιαῦτα καὶ πολλῷ πλεῖον αἰσχρότερα καὶ πονηρότερα . . . ἃ οὔτε λέγειν θέμις οὔτ' ἐπὶ μνήμης ὅλως φέρειν; XII 7 S. 18, 20; 19, 4 τινὲς δὲ τράγον . . ., καὶ τὸν λύκον καὶ τὸν πίθηκον; XIII 8 S. 21, 14 καὶ πάντα δημιουργήσαντα; XV 3 S. 23, 21 δημιουργόν. Und so habe ich denn auch an manchen anderen Stellen mich der Überzeugung nicht entziehen können, daß wir in *S* nicht nur eine Übersetzung, sondern auch eine Bearbeitung vorliegen haben.[1]) Dies gilt namentlich für die Disposition des Ganzen, für die Einteilung der Völker in vier Religionen, wie sie *S* II 2ff. vornimmt, anstatt der von *G* gebotenen drei[2]), dies gilt von dem Kapitel XII 2 über die Isis, von XIII 1 über den Irrtum aller Religionen, von XIII 7, wo eine andere Anordnung vorliegt: alles Dinge, die neben vielen anderen hier nicht zu erörternden Abweichungen ausführlichst im Kommentare besprochen werden sollen. Aber ebenda zeige ich auch, daß *S* und *G* sich oft ergänzen, wie z. B. VI 3 an der Stelle, wo vom Mond und den Sternen die Rede ist, aus *S* wie aus *G* das Richtige oder wenigstens ein Teil des Richtigen zu gewinnen ist, wie ferner XIII 7, wo von der Einteilung der Mythen gesprochen wird, beide Bearbeitungen aufeinander angewiesen sind. Denn natürlich ist auch *G* eine Bearbeitung, in der sich nur mehr Reste des Richtigen erhalten haben, als Seeberg in der Regel anzunehmen geneigt ist. Es ist aber — darauf kann man nicht scharf

---

1) So zeigt, wie Seeberg S. 171; 201 ausführt, die Stelle XV 1f. S. 22, 23f. in den falschen Übersetzungen von γενεαλογοῦνται: *rechnen den Anfang ihrer Religion*, von ὁμολογεῖται: *wird genannt*, ἐν πνεύματι ἁγίῳ . . . καταβάς: *herabgekommen ist Gott vom Himmel* die Fehler des falschen Nachdenkens, der Nachlässigkeit und des Dogmatisierens. Vgl. auch ebenda Z. 11: *und starb und wurde begraben* und 20: *Schöpfer Himmels und der Erde.* 2) Vgl. darüber das Nötige an der betreffenden Stelle des Kommentars S. 41ff.

genug hinweisen — durchaus nicht immer zur Klarheit darüber zu kommen, wer nun jedesmal im Rechte ist: das umständliche *S* oder das knappe *G*. Nehmen wir da z. B. XI 4, wo Adonis behandelt wird. Kurz sagt der Grieche: (ἀποθανεῖν πληγέντα ὑπὸ τοῦ ὑὸς) καὶ μὴ δυνηθέντα βοηθῆσαι τῇ ταλαιπωρίᾳ αὐτοῦ. πῶς οὖν τῶν ἀνθρώπων φροντίδα ποιήσεται ὁ μοιχὸς καὶ κυνηγὸς καὶ βιαιοθάνατος; der Syrer ist wieder wortreicher: *Und wenn er sich selbst zu helfen nicht vermochte, wie vermag er sich des Menschengeschlechtes anzunehmen? Und das ist nicht möglich, daß ein Gott sei Ehebrecher oder Jäger oder sterbe durch eine Gewalttat.* Dasselbe Problem, ob die Verschiedenheit der beiden Versionen auf einer Kürzung durch *G* oder auf das Bestreben des *S* zurückzuführen ist, ja durch recht tief ausholende Ausschöpfung des Sinnes seiner Übersetzerpflicht zu genügen, stellt auch XIII 5 S. 20, 14—23: εἰ γὰρ τὸ σῶμα . . . φυσιολογίαν; ich würde es wohl begreifen, wenn man diese Frage anders beantwortete, als ich es versucht. Ebenso steht es an sehr vielen anderen Stellen, die ich aus dem oben genannten Grunde hier nicht berühren kann. Es kommt daher jedesmal auf die Einzelinterpretation an, und nur ganz selten dürfen uns Analogieschlüsse, die auf der Beobachtung sonstiger Gewohnheiten von *S* oder *G* basieren, unterstützen. Und schließlich gilt es noch eins zu beachten. An einer Menge von Stellen stimmen doch *S* und *G* so vortrefflich überein, daß wir ein ganz deutliches Bild unseres Autors dadurch gewinnen können. Wir lernen ihn kennen als einen höchst dürftigen Autor, einen ganz unselbständigen Kopf, der sich unaufhörlich wiederholt, der seine Vorlagen keineswegs immer richtig verstanden hat. Wenn uns nun in der einen Rezension des Textes solche Wiederholungen begegnen, die vielleicht in der anderen fehlen, so dürfen wir da nicht mißtrauisch gegen die eine zugunsten der anderen werden, sondern müssen jedesmal uns erst überlegen, wie wir dem Autor, der, wie gesagt, sich uns klar genug vor Augen stellt, gerecht werden. Auch irgendwelche Inkonzinnitäten des Gedankens gehen durchaus nicht immer auf die Mittelsperson zurück, sondern dürfen in manchem Falle unbedingt Aristides selbst zugesprochen werden.

Interessant ist nun zu sehen, daß wir doch auch ein ganz klein wenig von dem griechischen Originale des *S* erwischen können.[1]) Der Roman *Barlaam und Joasaph* liegt in vielen Handschriften vor, die alle noch nicht rezensiert sind. Eine kritische Ausgabe des Werkes würde sicher für Aristides guten Ertrag liefern. So müssen wir uns nun mit Robinsons Codices *W*, *M*, *P* (Handschrift des 11. Jh. im Privatbesitze zu Wisbech; *cod. gr.* 4 des Magdalen College zu Oxford aus dem Jahre 1064; *cod.* des Pembroke College zu Cambridge des 17. Jahrh.), zu denen noch Lesarten Wiener Handschriften ($V_{12, 21, 49, 54, 71, 102}$; Schubart: *Wiener Jahrbücher der Literatur* LXIII 44; LXXIII 176) und eine lateinische Übersetzung kommen, die auf das 12. Jh. zurückgeht (Hennecke in seiner Ausgabe: *Texte und Untersuchungen* IV H. 3. Leipz. 1893 S. V, 4), und mit den von Hennecke benutzten Münchener Handschriften begnügen ($M_{1, 2, 3, 4}$ = Monac. graec. 496. XI Jahrh.; 41 vom

1) Den Fehler, XIII 8 S. 21, 12 εἰ für οὐ gelesen zu haben, führe ich hier nicht im Texte an.

Jahre 1550; 138. XVI Jahrh.; 188. XVI Jahrh.). Sie reichen nicht aus, zeigen aber doch, daß der Text der Apologie sich in mehrere Rezensionen spaltet, und daß *S* einer von diesen folgte. So lassen X 3 S. 14, 10 κλέπτην καὶ neben *S* auch die Hdss. $M_{1,3,4}$ aus, so lesen 8 S. 15, 6 dieselben ὁμοίως καὶ τὸν Διόνυσον λέγουσιν ∼ *Wiederum sagen sie von Dionysos: S;* V 3 hat *S: weil auch dieses ⟨das Feuer⟩ zum Gebrauche der Menschen erschaffen worden ist*, V_{21} liest: καὶ αὐτὸ γὰρ εἰς χρῆσιν ἐγένετο τῶν ἀνθρώπων für τὸ γὰρ πῦρ ἐγένετο ε. χ. τ. ἀ. der anderen Hdss. Da es nun besonders angesichts des κλέπτην καὶ in X 3 sehr unwahrscheinlich ist, daß diese Lesarten die ursprüngliche Form des Aristides darstellen, so möchte ich annehmen, daß sie z. T. ihren Ursprung Randnotizen verdanken, die aus einer Vergleichung jener Stelle des Romans mit einer Handschrift des Originals stammen: eine Annahme, die freilich ihre Bedenken hat. Über alle diese Dinge werden wir erst dann klarer sehen, wenn endlich einmal eine Rezension des Romans vorliegen wird.[1])

Obwohl aber diese nicht ganz unwichtige Vorarbeit noch nicht geleistet und obwohl auch noch manche Frage nach der Textgestaltung im einzelnen nicht gelöst ist noch mit den vorhandenen Mitteln gelöst werden kann, so erhalten wir doch durch das vorliegende Material die trefflichste Handhabe zur Beurteilung unseres Autors. Wir kommen durch unseren in letzter Zeit vielgeschmähten griechischen Text doch dazu, von der Sprache des Aristides einen Begriff zu gewinnen, und beide, der Syrer wie der Grieche, ermöglichen in ihrer Verbindung zu erkennen, wes Geistes Kind der Apologet gewesen. Diese Sprache nun zeigt, im Unterschiede zu dem sonst stilistisch ebenen Romane die gewöhnlichen Merkmale der κοινή: da haben wir VI 1 S. 9, 16 in τοῦ θερμαίνειν den finalen Gebrauch des substantivierten Infinitivs, IV 2 S. 7, 11 wird τὰ ἄστρα durch οἱ μὲν — οἱ δὲ fortgesetzt, I 2 S. 1, 8 war im Urtexte συμφέρει mit ἵνα konstruiert, IX 4 S. 12, 21 (im Apparate) liest man τὰ ἀναγκαῖα (= τὰ αἰδοῖα), X 2 S. 14, 7 und öfter findet sich das ganz ungewöhnliche, aber der Sprache der Septuaginta nahestehende ἐπενδεής: dazu hat der Autor, wie es scheint, so wenig seine Quellen zu verarbeiten vermocht, daß er einen überlieferten Accusativus c. infinitivo nicht auszugleichen verstand (VII 3 S. 10, 14).[2]) Und nun bei aller Einfachheit der Disposition diese massenhaften Wiederholungen, die tote Einförmigkeit der Darstellung, die unnötigen Rekapitulationen, das stete Zurückgreifen auf lange erledigte Dinge, die immer wieder notwendig erscheinenden Zusätze! Und das nannte sich einen Athener! Doch halt, zähmen wir unsere philologische Zunge, die vielleicht zuviel des Klassischen gekostet hat. Wir sollen hier nicht schelten, sondern dankbar für das sein, was uns geboten wird. Denn eben dies Unvermögen, den

---

1) Diese wird uns sicher mit der bei den Byzantinern gewöhnlichen Spaltung der Texte aufs unangenehmste überraschen. Für die Apologie führt Hennecke noch mehrere verschiedene Lesarten S. VII ff. an: III 1 S. 6, 1 τίνες αὐτῶν τῆς πλάνης μετέχουσιν $M_{1,3,4}$; IX 2 S. 12, 12 παρεισάγεται γὰρ $V_{12} M_{1,3,4}$ *Lat.*; X 5 S. 14, 14 Ἀσκληπιὸν μὲν θεὸν καὶ αὐτὸν λέγουσιν $M_{1,3,4}$; 21 Ἄρης δὲ καὶ αὐτὸς θεὸς ὤν, ὡς μυθεύονται $M_{1,3,4}$. 2) Darüber ist im Kommentar zu den einzelnen Stellen das Nötige gesagt worden. Das doppelte αὐτὸν in X 7 S. 15, 2f. hat Wilamowitz verbessert, es wird schwerlich von Aristides stammen.

Stoff zu gestalten und selbst innerhalb einer von der Apologetik gelieferten Disposition ohne Fehler sich zu bewegen, hat etwas historisch Rührendes. Das Christentum nimmt den Kampf mit den skeptisch lächelnden Heiden auf, ein armer Teufel von Athener schreibt da aus allerhand jüdischen Büchern etwas zusammen gegen das Heidentum, dessen Philosophie ihm absolut nicht handgerecht ist. So quält er sich eine Art von Polemik an, in der auch kein Buchstabe ursprünglich ist. Endlich ist er mit den Gegnern fertig, und nun auf einmal wird er seiner Aufgabe wirklich froh. Nun gibt er jene edel einfache, von dem Reklameton der Juden so scharf abstechende schöne Charakteristik vom christlichen Tun, die seine Apologie so wertvoll macht, nun zeigt er, wie die Gebote der Didache und des Barnabasbriefes Wahrheit, tägliche Übung bei den Christen geworden sind. So ist uns denn diese älteste Apologie nicht nur ein wertvolles, sondern, ich wiederhole es, ein geradezu rührendes Dokument aus dem alten Christentum, das noch schwach und ungelenk und doch schon so zukunftsicher den Streit mit dem Gegner beginnt. Wer seinen Tertullian, seinen Augustin liest und sich von dem verhaltenen und nur in einzelnen Donnertönen hervorbrechenden Grimm des einen, von der überwältigen Schöpferkraft des anderen Afrikaners bis ins Mark erschüttern läßt, der soll nicht vergessen, wo dieses Wesens Wurzeln ruhen, und soll, wenn dies nicht zu seinem Gemüte spricht, doch in seinem Geiste den Anfängen der Apologetik und ihrer Bedeutung Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Den Anfängen der Apologetik! Ja, ist dies wirklich der Anfang, hat nicht auch Aristides Quellen benutzt, hat ihm nicht das Κήρυγμα Πέτρου vorgelegen[1]), sind nicht die Übereinstimmungen mit dieser altchristlichen Schrift sehr bedeutend, nicht fast mit den Händen zu greifen? Ja und nein; gewiß, man sieht, wie nahe sich die Wesensschilderung Gottes, die Einteilung in die drei Religionen, die Schilderung des Judentums im κήρυγμα mit Aristides berühren, und doch sind es zwei ganz verschiedene Schriften gewesen. Man kann hier absolut keine Quellenkritik im eigentlichen Sinne treiben, man kann nur Ideengruppen scheiden. Auch die *Oracula Sibyllina* (vgl. besonders Buch III zu Anfang) sind voll von apologetischem Stoffe, und doch wäre es der größte Unsinn zu fragen, aus welcher Apologie sie stammten. Sie sind aus dem apologetischen Zeitgeiste geflossen, aus der allgemeinen Tradition. So steht es auch mit der Apologie des Aristides. Wir bemerken, wie ihre Disposition in nächster Beziehung auch zu Philons Schrift *de vita contemplativa* steht, wir werden im Kommentare die überaus häufige Berührung mit philonischen Gedanken zeigen. Und doch läßt sich die Lektüre Philons selbst nirgends wirklich beweisen, ganz abgesehen davon, daß auch Anklänge an Cicero und Sextus sich finden. Es wurde eben damals soviel an apologetischem, halbphilosophischem Stoffe produziert, daß ein einzelnes Exemplar dieser Massenliteratur nirgends als Muster gezeigt werden kann, wie ja denn auch kein Vernünftiger nach den „Quellen“ der lukianischen Philosophiereisenden, eines Timokles und Damis fragen wird. Mag nun also Aristides irgend einen alten philo-

1) Vgl. auch oben S. XXXIII.

sophischen Traktat gelesen haben oder nur voll von diesen zu seiner Zeit in aller Munde lebenden Ideen gewesen sein: das kommt hier ziemlich auf dasselbe hinaus.

Im Grunde sagt ja Seeberg, der mit großer Belesenheit und Gründlichkeit die Frage nach den Mustern und Nachahmern des Aristides behandelt hat (S. 211 ff.), dasselbe. Zumeist kann er seine Einzeluntersuchungen nur mit dem Ergebnisse schließen, daß trotz der durch manche Berührungen wahrscheinlich gemachten Kenntnis z. B. des Clemens und des Hermas ein überzeugender Beweis unmöglich ist. Seebergs Meinung, daß eine Benutzung des κήρυγμα sicher sei, teile ich, wie eben bemerkt, nicht, und die gleiche Stellung nehme ich gegenüber seiner Anschauung vom Zusammenhange mit der Didache ein. Auch dies große Gebiet der christlichen Moralschriften läßt sich nicht einfach buchmäßig aufteilen. Wer will behaupten, daß die Sibyllenstellen, die ein solches Thema behandeln (III 234 ff.; 630; 762 ff.; VIII 403 ff.; 480 ff.; vgl. meine Ausgabe S. 29 zu II 56—148) ein bestimmtes Buch benutzt hätten, wer kann die Quelle der Pseudophokylidea bestimmen? Solche Gemeindeschriften kursierten damals viel, sie prägten sich in ihrer Kürze leicht ein und fanden dann wieder irgend eine neue literarische Umsetzung: von Benutzung im eigentlichen Sinne kann dabei nicht viel die Rede sein.[1]) Mit Sicherheit läßt sich also nur eine Benutzung des Neuen Testamentes, d. h. besonders des Paulus, nachweisen (Seeberg 214).

Ähnlich steht es nun mit der Benutzung unseres Autors durch andere. Mit Recht hat Seeberg (S. 231 ff.) ein direktes Quellenverhältnis zu den großen Apologeten wie Justin, Tatian, Athenagoras, Theophilus, Clemens, Minucius Felix und Tertullian in Abrede gestellt: die überaus häufigen Berührungen entstammen eben nur dem apologetischen Grundstoffe. Mit Recht hebt derselbe Forscher hervor, daß die „sehr konkreten und juristisch formulierten Anschuldigungen", wie sie gegen die Christen im Schwange waren, die Οἰδιπόδειαι μίξεις, die Θυέστεια δεῖπνα und die Asebie von Aristides kaum berührt werden (XVII 2), daß ferner sich keine Spur von der Anschauung über die dämonischen Heidengötter findet (S. 238). Daß aber der Weissagungsbeweis noch nicht angewendet sein soll, ist in dieser Form falsch; darüber glaube ich zu größerer Klarheit gekommen zu sein (vgl. zu XVI 5). Ebenso muß in diesem Zusammenhange darauf aufmerksam gemacht werden, daß der Schluß der Apologie (XVII 8) schon den Hinweis auf das Gericht enthält, der später bis auf Augustin immer wiederkehrt. Gleichwohl haben wir es in Aristides, wie schon oben angedeutet worden, mit einer Apologie zu tun, die im ganzen ihrer Form nach noch mehr im jüdisch hellenistischen Lager als im eigentlich christlichen weilt.

---

1) Ebenso ist es mit dem sogen. 2. Clemensbriefe. Alle von Seeberg S. 229f. aufgezählten Parallelen haben keine Beweiskraft. Wenn z. B. Aristides das Sterben als ein „aus der Welt Gehen" bezeichnet (XV 8; 11), so haben wir (vgl. zu I 1 S. 33) diese Anschauung anders und besser als aus Clem. II 8, 3 abzuleiten. Ebenso ist δίκαιος καὶ ὅσιος (vgl. Aristides XV 10; XVII 2) ganz und gar nicht für Clemens (II 15, 3; 6, 9; 5, 6) charakteristisch, sondern allgemein griechisch.

Nicht ganz abgeneigt hingegen ist Seeberg bei Celsus eine Bezugnahme auf Aristides anzunehmen. Zwar verwirft er die von Harris (p. 19 ff.) und Robinson (p. 98 ff.) gesammelten Stellen, aus denen dies Verhältnis hervorgehen soll, mit Recht zum größten Teile, aber die Stelle IV 33, wo von der Genealogie der Juden ἀπὸ πρώτης σπορᾶς γοήτων καὶ πλάνων ἀνθρώπων die Rede ist, erinnert ihn doch aufs nachdrücklichste an Aristides XIV 1 S. 21, 19f., und auch IV 23 scheint ihm Celsus in seiner Polemik gegen die Anmaßung der Christen, die ganze Schöpfung auf sich zu beziehen, auf Aristides XVI 1; 6 hinzuzielen. Was aber den letzten Punkt angeht, so habe ich zu den genannten Stellen die Allgemeinheit dieser Anschauung entwickelt, und auch die Idee von der Genealogie der Juden hat nichts auf Aristides mit absoluter Deutlichkeit Hinweisendes. Es ist zwar durchaus sicher, daß Celsus nicht nur die Bibel, sondern auch die Apologeten kennt (vgl. z. B. III 19 über die Verspottung der Ägypter durch die Christen; 43 über den Hohn der Christen auf das Grab des Zeus, unten S. 258), aber ebenso, daß er keinen einzelnen hier im Auge hat.

Dieselbe Beobachtung wie die bisher genannten Schriften hat mir auch noch das Studium der sonstigen Literatur ergeben. Daß die Stelle des Ps. Melito 11: *warum wälzest du dich auf der Erde und betest zu Dingen ohne Sinn?* mit XVI 6 S. 26, 28 eine gewisse Ähnlichkeit zeigt, ist ebenso unverkennbar, wie es richtig ist, daß beide Apologien von vielen spezifisch christlichen Argumenten geflissentlich absehen. Aber diese letztere Erkenntnis könnte man auch noch durch Minucius erweitern, und somit würde uns dies hier nicht viel helfen. Die eine eben genannte Stelle aber steht, wie ich im Kommentare S. 94 bemerkt habe, auch nicht allein, und mit der Benutzung ist es deshalb nicht weit her. Ja, ich leugne sogar die Notwendigkeit eines direkten Zusammenhangs zwischen Aristides und dem Briefe an Diognet (vgl. S. 273f.). Daß dieser letztere viel später als Aristides ist, beweist sein Stil, den Norden geradezu glänzend nennt.[1]) Um so oberflächlicher ist sein Inhalt; während Aristides mit großer Schwerfälligkeit die Sätze der alten Polemik gegen die falsche Götterverehrung neu aufstellt und mühsam ordnet, wirft der Brief die längst abgebrauchten Argumente journalistisch spielend aufs Papier und ist sich auch wohl ihrer Abgedroschenheit so bewußt, daß er (II 10) bald davon aufhört. — Daß nun dieses leichte Machwerk seine Disposition: Heiden, Juden, Christen von Aristides hat, daß die Betonung des καινὸν γένος (I) diesem entlehnt sein muß, läßt sich ebenfalls nicht beweisen. Spät wie der Brief ist, konnte er die Kunde von den drei Geschlechtern, den Namen des neuen Volkes aus dem überaus häufigen Gebrauche dieser Bezeichnung zur Zeit des alten Christentums entnehmen.[2]) Auch ist die Behandlung der Juden im Briefe eine andere als bei Aristides. Der Brief richtet sich zu einem Teile (III 2ff.) gegen die Opfersitten der Juden. Da diese letzteren nun im dritten Jahrhundert, wo der Brief entstanden ist, nicht mehr in der Lage waren zu opfern (Wendland in Wilamowitz' *Griechischem Lesebuch*: Text. II. Halbband S. 356), so sind derartige

1) *Die antike Kunstprosa* II 513, 2. 2) Harnack: *Die Mission und die Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* S. 179 ff.

Anschauungen veraltet und gehen auf eine frühere Zeit, eine ältere Vorlage, d. h. schwerlich Aristides, der davon gar nicht redet, zurück. Bei dem Thema aber, welches das Kapitel über die Juden im Briefe mit Aristides gemeinsam hat, in der Ablehnung des jüdischen Ritus, ist der Ton des Briefes viel schärfer als der des alten Apologeten, der XIV 1 und 2 sehr warm von den Juden zu reden weiß. Wer aber mit solcher Energie von der πολυπραγμοσύνη und ἀλαζονεία der Juden sprach, wer sich so von der alten Apologie entfernt, der wird sich wohl auch dieses Unterschiedes innerlich bewußt gewesen sein und das alte Buch nicht mit besonderer Liebe benutzt haben. Der Verfasser des Briefes schreibt einem Freunde schnell seine Gedanken über das Christentum zusammen, kein einziger davon ist eine Idee oder gar *pensée;* dem Bedürfnis des Augenblicks genügend stellt er allerhand Landläufiges in zierlicher Form zusammen. Unter diesem Landläufigen können auch Reminiszenzen an Aristides gewesen sein, aber die Grundlage seiner Ausführungen bildet dieser Apologet nicht.[1]) — Und wie die bisher genannten in keiner direkten Verwandtschaft zu Aristides stehen, so kann auch für den letzten von Seeberg genannten Apologeten Athanasios in seiner *Oratio contra gentes* ein Abhängigkeitsverhältnis nicht aufgestellt werden. Der Eingang, die Behandlung der heidnischen Gestirnverehrung, danach des Dienstes der Elemente, des Götzenkultes scheint ja sehr an Aristides zu erinnern. Aber ähnlich beginnt auch der von Seeberg hier übersehene Firmicus Maternus in seinem Buche *de errore profanarum religionum;* da wird auch zuerst eingehend von dem Kulte des Wassers, der Erde, der Luft, des Feuers geredet, und daß überhaupt die Behandlung der einzelnen Formen des heidnischen Gottesdienst zum eisernen Bestande der Apologetik gehört, hat uns schon oben die Betrachtung des Philon gelehrt.

Kurz, mit allen Quellenuntersuchungen kommen wir hier nicht weit. Es gilt auf diesem Gebiete mehr als irgendwo anders, nicht nur einzelne Motive zu verfolgen, sondern ganze Komplexe von Ideen zusammenzufassen und deren Fortleben und Wandlung im Laufe der Zeiten zu beobachten. Diese Ideen haben oft ein sehr selbständiges Leben, und nur wirklich bedeutende Menschen wie Tertullian, Eusebios, Augustin verstehen sie mit ihres Geistes Siegel neu zu prägen oder auch in ihrem Laufe anzuhalten und ihnen eine neue Richtung zu geben. Viele aber von den Apologeten, ja die meisten sind Typen; selbst eines Athanasios Schrift gegen die Heiden ist eine reine Dutzendarbeit nach bekanntem Schema. Auch Aristides ist ein Typus und zwar einer vom reinsten Wasser. Das ist für die Geschichte der Apologetik ein großes Glück. Denn nirgends können wir deutlicher als bei Aristides erkennen, wie sich die Entwicklung vom Typischen, vom Schematischen zum Persönlichen auf dem Gebiete der Apologetik vollzieht. Welch ein Abstand zwischen ihm, der sich mühsam in die Rüstung der alten Polemik hineinzwängt und sich ungeschickt genug in ihr bewegt, und der Apologie seines gewiß nicht viel später als 30 Jahre nach ihm schreibenden Lands-

1) Krüger: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* XXXVII S. 206 ff. hat sogar die Verfasser beider Schriften identifiziert. Schon die Verschiedenheit des Stils hätte vor einem solchen Vorgehen warnen sollen.

mannes Athenagoras![1]) Welche Kraft lag doch im Christentum, daß eine verhältnismäßig so kurze Spanne Zeit schon solchen Wandel nur des schriftstellerischen Ausdrucks schaffen konnte. Man schiebe dies nicht allein der Persönlichkeit und ihrer Bedeutung zu, obwohl sie unstreitig hier mitgewirkt hat. Die schriftstellerische Form der Apologetik, der Polemik gegen das Heidentum ist den Christen in ihrer Gesamtheit noch neu und ungewohnt, Zeuge dafür ist vor Aristides das Kerygma, das ungeschickt genug noch die Griechen mit den Ägyptern verschmilzt; aber diese von den Heiden nicht mit Unrecht ob ihrer Unbildung verspotteten kleinen Leute lernen mit Riesenschnelle weiter und stellen in Athenagoras und seinen Nachfolgern dem Heidentum wenn auch nicht ebenbürtige Kämpfer, so doch solche Gegner auf, die mit der Feder umzugehen verstehen und es immer besser lernen. Für den Laien wäre Aristides fast durchweg eine überaus dürftige Lektüre; wer aber die Apologetik in ihren einzelnen Trägern wie in ihrer Gesamtentwicklung kennen gelernt hat, dessen Auge wird nicht ohne Bewegung auf dem kleinen athenischen Manne verweilen, der es tapfer unternahm, dem Herrn der Erde mit dieser unvollkommenen Schrift unter die Augen zu treten. Das spätere Christentum scheint dieses seines Verdienstes auch nicht vergessen zu haben: σῴζεται δέ γε εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τούτου γραφή, sagt Eusebios (*h. eccl.* IV 3, 3) von ihm, und er hat sich erhalten bis in die erste Hälfte des 7. Jahrhunderts[2]), da dem byzantinischen Mönche die knappe Darlegung des Aristides sich als die geeignetste Form darbot, die Irrtümer der Heiden widerlegen und die Feinde Christi bekehren zu lassen.

---

1) Denn Justin und Tatian, so sehr sie einen Aristides überragen, sind doch, wie ich unten zeige, sehr schwache Schriftsteller. 2) Krumbacher: *Geschichte der byzantinischen Literatur*² 888.

DIE APOLOGIE DES ARISTIDES.

Einrichtung der Ausgabe.

Die äußere Textgestalt ist in der Weise gewonnen, daß, wo es irgend anging, die Übersetzung aus dem Syrischen (resp. Armenischen) mit dem Griechischen verbunden wurde; die Verbindung wird durch eckige Klammern (⟨ ⟩) bezeichnet. Wo eine solche Verbindung im Texte nicht möglich war, sind meist zum Zeichen, daß hier etwas fehlt, Punkte gesetzt und wird die zur Ergänzung notwendige Stelle im Apparate durch fetten Druck hervorgehoben. Gesperrter Druck im Apparate besagt, daß diese Stelle vielleicht eine bessere Lesart enthält als die des Textes, daß aber Sicherheit nicht gegeben werden konnte. Anführungsstriche im Apparate bezeichnen die innerhalb größerer Stücke erscheinenden besonderen Stellen, die zur Herstellung des Textes verwendet worden sind. Unechte Stellen im Texte sind durch [ ] bezeichnet worden.

Die einzelnen Abkürzungen im Apparate sind diese:

G = dem griechischen Texte.
S = dem Syrer.
A = der armenischen Übersetzung überhaupt.
(A^1, A^2, A^3 = den einzelnen armenischen Übersetzungen.)
W = *cod. Wisbech.*
M = *cod. Oxon. gr.* 4.
M_1 = *Monac. gr.* 496.
M_2 = *Monac. gr.* 41.
M_3 = *Monac. gr.* 138.
M_4 = *Monac. gr.* 188.
P = *cod. Cantabrig.*
$V_{12, 21, 49, 54, 71, 102}$ = *Vindobonenses.*
Lat. = *der lateinischen Übersetzung.*
⟨ = *läßt aus . . .* oder: *fehlt (in) . . .*
+ = *setzt hinzu.*
[ ] = *klammert ein.*

⟨Αὐτοκράτορι Καίϲαρι Τίτῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνείνῳ Cεβαϲτῷ . . . .
Μαρκιανὸϲ Ἀριϲτείδηϲ φιλόϲοφοϲ Ἀθηναῖοϲ.⟩

I. 1. Ἐγώ, βαϲιλεῦ, προνοίᾳ θεοῦ ἦλθον εἰϲ ⟨τόνδε⟩ τὸν κόϲμον· καὶ θεωρήϲαϲ τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλαϲϲαν, ἥλιόν τε καὶ ϲελήνην καὶ τὰ λοιπά, ἐθαύμαϲα τὴν διακόϲμηϲιν τούτων. 2. ἰδὼν δὲ τὸν κόϲμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα, ὅτι κατὰ ἀνάγκην κινεῖται, ϲυνῆκα τὸν κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι θεόν ⟨der da ist verborgen in 5 ihnen und bedeckt von ihnen⟩. πᾶν γὰρ τὸ κινοῦν ἰϲχυρότερον τοῦ κινουμένου καὶ τὸ διακρατοῦν ἰϲχυρότερον τοῦ διακρατουμένου ἐϲτίν.

Und daß ich forschen solle hinsichtlich seiner, der dieser Be-

Aufschrift. *So Geffcken;* Aristides. Darauf: Apologie, welche gemacht hat Aristides der Philosoph vor Hadrianus dem König für die Furcht Gottes. Imperator Caesar Titus Hadrianus Antoninus, die verehrten und barmherzigen, von Marcianus Aristides, Philosoph der Athener *S* Imperatori Caesari Hadriano. Aristides philosophus Atheniensis *A* (dem Selbstherrscher Cäsar Hadrian von Aristides, dem athenischen Philosophen A_3) Αὐτοκράτορι Καίϲαρι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνείνῳ Cεβαϲτῷ Εὐϲεβεῖ Μαρκιανὸϲ Ἀριϲτείδηϲ φιλόϲοφοϲ Ἀθηναῖοϲ *Seeberg, Hennecke. Vgl. den Kommentar.*

1 προνοίᾳ: Gnade *S*. — durch Gottes Vorsehung geschaffen *A*. — τόνδε τὸν *Geffcken* τὸν *G* die A^2, diese *S* $A^1 A^3$. **2** καὶ τὴν γῆν καὶ τὴν $MPV_{54, 71}$ γῆν τε καὶ M_1 γῆν καὶ $WM_{2, 3, 4}$. — τὴν θάλαϲϲαν: die Meere *S Seeberg*. — ἥλιόν τε καὶ ϲ.: und erblickt hatte die Sonne *S*. **3** τὰ λοιπά: den Rest der Einrichtungen *S* die Gestirne und alle (anderen) Geschöpfe *A*. — ἐθαύμαϲα: überkam mich Bewunderung und Staunen *A* (wurde ich entzückt A^3). — διακόϲμηϲιν τούτων: Schmuck der Welt *S* Bau dieser Welt *A*. **4** κατὰ ἀνάγκην: von der Gewalt eines anderen *S* durch Notwendigkeit und unwiderstehliche Kraft *A*. — κινεῖται: geführt und bewegt wird *A*. **5** τὸν κινοῦντα καὶ διακρατοῦντα εἶναι θεόν: daß dieser, welcher sie bewegt, Gott ist, der da ist verborgen in ihnen und bedeckt von ihnen *S*. **5—6** der . . . ihnen *aus S Geffcken*. **6** πᾶν γὰρ τὸ κινοῦν: und bekannt ist es, daß das, was bewegt *S* denn der Führende *A*. **7** καὶ . . . διακρατουμένου < *SA*. **8—5, 10** *zumeist aus S*. Ihn aber, welcher (für alles) Sorge trägt und alles führet, zu erforschen, scheint mir unerreichbar und über die Maßen schwierig zu sein, und über ihn sich genaue Kunde zu verschaffen, ist unerreichbar und unaussprechlich und bringt keinen Nutzen, denn unendlich und unergründlich und unerreichbar für alle Geschöpfe ist seine Wesenheit. Das allein braucht man jedoch zu wissen, daß er, der alle diese Geschöpfe durch seine Vorsehung leitet, Herr und Gott und Schöpfer von allem ist, welcher alle sichtbaren Dinge in seiner Güte geschaffen und dem Menschengeschlecht geschenkt hat. Darum ziemt sich ihm als dem einzigen Gott zu dienen und ihn zu verherrlichen und sich untereinander zu lieben wie sich selbst. Weiter braucht man soviel allein in bezug auf Gott zu wissen, daß er von niemandem geschaffen ist und auch selbst sich selbst nicht geschaffen hat und „daß er . . . εἶδοϲ“ und unsterbliche Weisheit ist er, anfangslos und endlos, un-

weger von allem ist, wie beschaffen er sei — denn dieses ist mir deutlich: [denn] nicht begreiflich ist er in seiner Natur — und daß ich handeln solle von der Festigkeit seiner Ökonomie, daß ich sie ganz begriffe, ist nicht vorteilhaft für mich, denn niemand vermag
5 sie vollkommen zu begreifen. 3. Ich sage aber über den Beweger der Welt, daß er der Gott von allem ist, welcher alles wegen des Menschen gemacht hat. Und es erscheint mir, daß dieses nützlich ist, daß man Gott fürchte, den Menschen aber nicht bedrücke. 4. Ich sage aber, daß Gott ist unerzeugt, ungemacht, ⟨daß er von
10 niemandem umfaßt wird, sondern selbst alles umfaßt, αὐτογενὲς εἶδος⟩ ohne Anfang und ohne Ende, ⟨unvergänglich⟩, unsterblich, vollkommen und unbegreiflich. Vollkommen aber, wie ich sagte, bedeutet dieses, daß in ihm nicht ein Mangel ist, und nicht ist er irgend eines Dinges bedürftig, aber alles ist seiner bedürftig. Und
15 daß ich sagte, daß er ohne Anfang sei, bedeutet, daß alles, was einen Anfang hat, auch ein Ende hat, und was ein Ende hat, ist auflösbar. — 5. Einen Namen hat er nicht, denn alles was einen Namen hat, ist Genosse der Kreatur. Eine Gestalt hat er nicht, auch nicht Zusammensetzung von Gliedern, denn wer diese besitzt,
20 ist Genosse der geformten (geschaffenen) Dinge. Weder ist er männlich noch weiblich ⟨denn in wem solches ist, der wird von Leidenschaften beherrscht⟩. Der Himmel umfaßt ihn nicht, sondern der Himmel und alles Sichtbare und Unsichtbare sind in ihm be-

vergänglich und unsterblich; vollkommen ist er und bedürfnislos und erfüllt aller Bedürfen. Er selbst bedarf nichts von irgend jemandem, sondern gibt allen Bedürftigen und erfüllt sie. Er ist ohne Anfang, denn von allem, wovon ein Anfang ist, gibt es auch ein Ende. Er ist ohne Namen, denn jegliches, was einen Namen trägt, ist von einem anderen gebildet und gemacht. Farben und Formen (Gestalt) hat er nicht, denn an wem solches sich findet, der fällt unter Maß und Umgrenzung. Mannheit und Weibheit ist nicht an dieser Natur, „denn in wem . . . beherrscht“. Unter dem Himmel ist er nicht umspannt, denn er überragt den Himmel; und nicht ist der Himmel größer als er, weil der Himmel und alles Geschaffene von ihm umschlossen wird. Gegner und Widersacher ist ihm keiner; wenn jemand als Gegner erfunden wird, so ist ersichtlich, daß er ihm Genosse ist. „Unbeweglich . . . überragt.“ Zorn und Erbitterung ist nicht in ihm, denn in ihm entsteht keine Verblendung, sondern er ist durchaus und ganz und gar vernünftig. Deshalb hat er durch vielfältige Wunder und jegliche Güte alle Geschöpfe gegründet. In keiner Weise sind ihm Opfer, Geschenke und Darbringungen und gar nichts von dem, was an (unter) den sichtbaren Geschöpfen ist, vonnöten. Denn alle Bedürfnisse erfüllet und befriedigt er, und ohne irgend Mangel zu empfinden, ist er in Herrlichkeit allezeit: *A*. *An Stelle dieser Ausführungen hat G nur:* αὐτὸν οὖν λέγω εἶναι θεὸν τὸν συστησάμενον τὰ πάντα καὶ διακρατοῦντα, ἄναρχον καὶ ἀΐδιον, ἀθάνατον καὶ ἀπροσδεῆ, ἀνώτερον πάντων τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων, ὀργῆς τε καὶ λήθης καὶ ἀγνοίας καὶ τῶν λοιπῶν.

6 des: der *vgl. S. 8, 5.* 9—10 daß er . . . umfaßt + *aus A Geffcken.* 10 αὐτογενὲς εἶδος + *und übersetzen die Mechitaristen aus A:* in sich selbst seiende Wesenheit; *S hat:* eine ewige Natur. 11 unvergänglich + *aus A Geffcken.* 21—22 denn . . . beherrscht *aus A Seeberg.*

faßt. — Einen Gegner hat er nicht, denn nicht ist jemand da,
welcher stärker wäre denn er. ⟨Unbeweglich ist er, unermeßlich
und unaussprechlich, denn es gibt keinen Ort, von wo und wohin
er bewegt werden könnte; auch wird er nicht mehr als meßbar
von irgend einer Seite umgrenzt und umschlossen, denn er ist es, 5
welcher alles erfüllt und alles Sichtbare und Unsichtbare über-
ragt.⟩ Zorn und Grimm besitzt er nicht, denn nicht ist etwas
da, was ihm Widerstand zu leisten vermöchte. Irrtum und Ver-
gessen ist nicht in seiner Natur, denn ganz und gar ist er Weis-
heit und Erkenntnis. δι᾽ αὐτοῦ δὲ τὰ πάντα cυνέcτηκεν. „οὐ χρῄζει 10
θυcίαc καὶ cπονδῆc“ οὐδέ τινοc πάντων τῶν φαινομένων, πάντεc
δὲ αὐτοῦ χρῄζουcιν.

II. Τούτων οὕτωc εἰρημένων περὶ θεοῦ, καθὼc ἐμὲ ἐχώρηcε
περὶ αὐτοῦ λέγειν, ἔλθωμεν καὶ ἐπὶ τὸ ἀνθρώπινον γένοc, ὅπωc
ἴδωμεν, τίνεc αὐτῶν μετέχουcι τῆc ἀληθείαc καὶ τίνεc τῆc πλάνηc. 15
φανερὸν γάρ ἐcτιν ἡμῖν, ὦ βαcιλεῦ, ὅτι τρία γένη εἰcὶν ἀνθρώπων
ἐν τῷδε τῷ κόcμῳ. ὧν εἰcὶν οἱ τῶν παρ᾽ ὑμῖν λεγομένων θεῶν
προcκυνηταὶ καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Χριcτιανοί· αὐτοὶ δὲ πάλιν οἱ τοὺc
πολλοὺc cεβόμενοι θεοὺc εἰc τρία διαιροῦνται γένη, Χαλδαίουc τε
καὶ Ἕλληναc καὶ Αἰγυπτίουc· οὗτοι γὰρ γεγόναcιν ἀρχηγοὶ καὶ 20
διδάcκαλοι τοῖc λοιποῖc ἔθνεcι τῆc τῶν πολυωνύμων θεῶν λατρείαc
καὶ προcκυνήcεωc.

2—7 Unbeweglich . . . überragt *aus A Geffcken.* 10 δι᾽ . . . cυνέcτηκεν: das besteht + *S.* 11 cπονδῆc *M_2 Boissonade* libamine *Lat.* cπονδὰc *W$M_{1, 3, 4}$P.* cπονδῶν *M.* 11—12 οὐδὲ . . . χρῄζουcιν: auch nicht eines von den Dingen, die gesehen werden. Von niemand heischt er etwas, aber alle Seelen heischen von ihm *S.* 11 τινοc *$M_{1, 3, 4}$S* (etwas) aliquo *Lat.* < *MM_2P Boisson.* — φαινομένων: δεομένων *$M_{1, 3, 4}$.* 13 Da nun euch von uns über Gott gesagt ist *S.* Von Gott selbst wurde mir verliehen, weise über ihn zu reden *A.* — καθὼc ἐ. ἐ.: wie vermocht hat unser Gemüt zu reden *S Seeb.* So gut ich vermochte, habe ich gesprochen, ohne daß ich jedoch die volle Unerforschlichkeit seiner Größe erreichen könnte, allein im Glauben verherrlichend bete ich ihn an *A.* 14 καὶ: nun(mehr) *SA.* 15 ἴδωμεν: erkennen (= εἰδῶμεν *Henn.*) *S.* — τίνεc αὐτῶν: welche *A.* — μετέχουcι τῆc ἀληθείαc: Teil an der Wahrheit haben, welche wir in Betreff seiner gesagt haben *S* sich zu den genannten Wahrheiten bekannt haben *A.* 16 γὰρ < *SA.* 16 ff. *hier herrscht eine völlig verschiedene Disposition in G und SA, letztere zählen vier Geschlechter: Barbaren (Heiden), Hellenen, Juden, Christen und nennen die Ägypter noch nicht, sie geben eine Christologie und fügen nach einer Bemerkung über die Ableitung der Christen (vgl. zu XV 1) hinzu:* Es sind also vier Geschlechter der Menschen, wie ich vorher gesagt habe: Barbaren und Griechen, Juden und Christen. Gott nun dient der Wind und den Engeln das Feuer, den Dämonen aber das Wasser und den Menschen die Erde *S.* Dieses sind die vier Geschlechter, welche wir dir vor Augen gestellt haben, o Fürst: die Barbaren, die Griechen, die Juden und die Christen *(hier bricht A_3 ab).* Dem Göttlichen eignet das Geistige, den Engeln das Feurige, den Dämonen das Wässerige und dem Menschengeschlecht die Erde *A. Vgl. über alles den Kommentar.* — ἀνθρώπων *$M_{2, 4}$PSA Boisson.* < *WM$M_{1, 3}$Lat.* 17 ἐν τ. τ. κόcμω < *A.*

III. 1. Ἴδωμεν οὖν, τίνες τούτων μετέχουσι τῆς ἀληθείας καὶ
τίνες τῆς πλάνης.

2. Οἱ μὲν γὰρ Χαλδαῖοι ⟨leiten ihr Geschlecht von Beel ... ab
und von Rhea und von den übrigen ihrer Götter ...⟩ μὴ εἰδότες θεὸν
5 ἐπλανήθησαν ὀπίσω τῶν στοιχείων καὶ ἤρξαντο σέβεσθαι τὴν κτίσιν παρὰ
τὸν κτίσαντα αὐτούς· ὧν καὶ μορφώματά τινα ποιήσαντες ὠνόμασαν
ἐκτύπωμα τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς καὶ τῆς θαλάσσης, ἡλίου τε
καὶ σελήνης καὶ τῶν λοιπῶν στοιχείων ἢ φωστήρων, καὶ συγ-
κλείσαντες ναοῖς προσκυνοῦσι θεοὺς καλοῦντες, οὓς καὶ τηροῦσιν
10 ἀσφαλῶς, ἵνα μὴ κλαπῶσιν ὑπὸ λῃστῶν, καὶ οὐ συνῆκαν ὅτι
πᾶν τὸ τηροῦν μεῖζον τοῦ τηρουμένου ἐστὶ καὶ ὁ ποιῶν μείζων
ἐστὶ τοῦ ποιουμένου. εἰ γὰρ ἀδυνατοῦσιν οἱ θεοὶ αὐτῶν περὶ
τῆς ἰδίας σωτηρίας, πῶς ἄλλοις σωτηρίαν χαρίσονται; πλάνην οὖν
μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ Χαλδαῖοι, σεβόμενοι ἀγάλματα νεκρὰ καὶ
15 ἀνωφελῆ.

3. Und es geschieht mir, daß ich staune, o König, in Betreff
ihrer ... Philosophen, daß auch sie also geirrt haben und haben
Götter genannt die Bilder, welche gemacht worden zu Ehren der
Elemente, und nicht haben die Weisen begriffen, daß auch diese
20 Elemente vergänglich und auflösbar sind. Denn wenn ein kleiner
Teil von einem Element aufgelöst und vernichtet wird, so ist das
ganze aufgelöst oder vernichtet. Wenn nun diese Elemente aufgelöst
und vernichtet werden und gezwungen werden, sich einem anderen
zu unterwerfen, das fester ist denn sie, und nicht in ihrer Natur
25 Götter sind, wie nennt man denn die Bilder, welche ihnen zu Ehren
gemacht werden, Gott? Groß ist also der Irrtum, welchen ihre
Philosophen über ihre Anhänger gebracht haben.

1 f. Lasset uns denn anfangen von den Barbaren und der Reihe nach kommen zu den übrigen Völkern, auf daß wir erkennen, welche von ihnen ... *S.* — ἀληθείας + hinsichtlich Gottes *S.* 2 τίνες: + von ihnen *S.* 3 Οἱ μ. γ. Χαλδαῖοι: Die Barbaren nun *S* Die Heiden und Barbaren nun *A.* 3—4 leiten ... Götter *aus A:* leiten ihr Geschlecht von Beel ab und von Chronos, Eera und von ihren vielen anderen Göttern *und S:* rechnen den Anfang des Geschlechtes ihrer Religion von Kronos und von Rhea und von den übrigen ihrer Götter *Geffck.* < *G. Nach Beel stand im Original noch eine Bemerkung des Inhalts, daß man ihn mit Kronos zu identifizieren pflege: vgl. den Kommentar.* 5 ὀπίσω τῶν: mit den *S.* 5 παρὰ an Stelle *S.* 6—9 ὧν ... καλοῦντες: und um deswillen machten sie Bilder und schlossen sie in Tempel ein und siehe, sie beten sie an *S.* 7 ἐκτυπώματα *W Boisson.* — οὐρανοῦ τε καὶ γῆς M_1, *3, 4.* 10 ἵνα: damit ihre Götter *S.* — καὶ: und die Barbaren *S.* 13 ἄλλοις: den Menschen *S.* 14 Χαλδαῖοι: Barbaren *S.* 16—27 καὶ θαυμάζειν μοι ἐπέρχεται, ὦ βασιλεῦ, πῶς οἱ **λεγόμενοι** φιλόσοφοι αὐτῶν οὐδ᾽ ὅλως συνῆκαν ὅτι καὶ αὐτὰ τὰ στοιχεῖα φθαρτά ἐστιν. εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα (φθ. ἐστιν ... στοιχεῖα < *W* M_1, *2, 3, 4*) φθαρτά ἐστι καὶ ὑποτασσόμενα κατὰ ἀνάγκην, πῶς εἰσὶ θεοί (καὶ οὐκ εἰσὶ θ. M_2); εἰ δὲ τὰ στοιχεῖα οὐκ εἰσὶ θεοί, πῶς τὰ ἀγάλματα, ἃ γέγονεν εἰς τιμὴν αὐτῶν, θεοὶ ὑπάρχουσιν; *G.* 17 *Nach* ihrer *Lücke: vgl. vorige Note.*

IV. 1. Ἔλθωμεν οὖν, ὦ βασιλεῦ, ἐπ' αὐτὰ τὰ στοιχεῖα, ὅπως ἀποδείξωμεν περὶ αὐτῶν ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί, ἀλλὰ φθαρτὰ καὶ ἀλλοιούμενα, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ ὄντως θεοῦ, ὅς ἐστιν ἄφθαρτός τε καὶ ἀναλλοίωτος καὶ ἀόρατος· αὐτὸς δὲ πάντα ὁρᾷ καὶ καθὼς βούλεται ἀλλοιοῖ καὶ μεταβάλλει. τί οὖν λέγω περὶ τῶν στοιχείων;

2. Οἱ νομίζοντες τὸν οὐρανὸν εἶναι θεὸν πλανῶνται. ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν τρεπόμεμον καὶ κατὰ ἀνάγκην κινούμενον καὶ ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος καλεῖται. κόσμος δὲ κατασκευή ἐστί τινος τεχνίτου· τὸ κατασκευασθὲν δὲ ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει. κινεῖται δὲ ὁ οὐρανὸς κατὰ ἀνάγκην σὺν τοῖς αὐτοῦ φωστῆρσι· τὰ γὰρ ἄστρα τάξει καὶ διαστήματι φερόμενα ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, οἱ μὲν δύνουσιν, οἱ δὲ ἀνατέλλουσι, καὶ κατὰ καιροὺς πορείαν ποιοῦνται τοῦ ἀποτελεῖν θέρη καὶ χειμῶνας, καθὰ ἐπιτέτακται αὐτοῖς παρὰ τοῦ θεοῦ, καὶ οὐ παραβαίνουσι τοὺς ἰδίους ὅρους κατὰ ἀπαραίτητον φύσεως ἀνάγκην σὺν τῷ οὐρανίῳ κόσμῳ. ὅθεν φανερόν ἐστι μὴ εἶναι τὸν οὐρανὸν θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ.

3. Οἱ δὲ νομίζοντες τὴν γῆν εἶναι θεὰν ἐπλανήθησαν. ὁρῶμεν γὰρ αὐτὴν ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ὑβριζομένην καὶ κατακυριευομένην ⟨da sie zerschnitten wird und bepflanzt und durchgraben wird und da sie empfängt den Unflat des Schmutzes von Menschen und wilden und zahmen Tieren, und zu Zeiten wird sie nutzlos.⟩ ἐὰν γὰρ ὀπτηθῇ, γίνεται νεκρά· ἐκ γὰρ τοῦ ὀστράκου φύεται οὐδέν. ἔτι δὲ καὶ ἐὰν ἐπὶ πλέον βραχῇ, φθείρεται καὶ αὐτὴ καὶ οἱ καρποὶ αὐτῆς. καταπατεῖται δὲ ὑπό τε ἀνθρώπων καὶ τῶν λοιπῶν ζῴων, αἵμασι φονευομένων μιαίνεται, διορύσσεται, γεμίζεται νεκρῶν, θήκη γίνεται σωμάτων. 4. ⟨Das ist unmöglich, daß diese heilige und herrliche und

2 ἀποδείξομεν $M_{1,3,4}$. 2—6 ἀλλὰ ... στοιχείων: sondern eine vergängliche und veränderliche Kreatur, welche ist nach dem Bilde des Menschen (*Röm.* 1, 23), Gott aber ist unvergänglich und unveränderlich und unsichtbar, während er selbst alles sieht und wandelt und verwandelt *S*. 7—17 *nur in G*. 9 καὶ ... δὲ: κόσμος $M_{1,3,4}$. — καὶ < WM_2 *P Lat*. — ἐστιν ἑνὸς $M_{1,3,4}$. 10—11 κατασκευασθὲν ... οὐρανὸς: κατασκευασθὲν δὲ οὐρανὸς ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει $M_{1,3,4}$. 11 αὐτοῦ: ἑαυτοῦ $WM_{1,3,4}P$. 13 καιρὸν $M_{1,3,4}$. 14 καθὰ: καθ' ὃ WM_2 καθὼς $M_{1,3}$. 18 f. Die nun, welche hinsichtlich der Erde meinen, daß sie Gott sei, haben alsbald geirrt, „da sie zerschnitten wird" ... *S mit Auslassung von* ὑβριζομένην κ. κ. 18 θεὸν *Seeb*. 20—22 da ... nutzlos *S* σκαπτομένην καὶ φυρομένην καὶ ἄχρηστον γινομένην (γενομένην $M_{1,3,4}$) *G*. 23 ἐκ γὰρ: καθότι ἐκ $WM_{1,2,3,4}$. — φύεται: γίνεται $M_{1,3,4}$. 23—24 ἔτι ... βραχῇ: Und wiederum, wenn Wasser sich auf ihr sammelt *S*. 24 ἐὰν: ἐπὰν $M_{1,3}$. 25—27 καταπατεῖται δὲ ... σωμάτων: Und siehe, sie wird getreten von Menschen und dem Vieh und empfängt die Verunreinigung des Blutes der Ermordeten, und sie wird zerschnitten und wird angefüllt mit Toten und wird ein Behälter den Leichen (Leibern) *S*. 27—8, 1 Das ... hievon annehme *S* < *G*.

selige und unvergängliche Natur eines hievon annehme.⟩ τούτων οὕτως ὄντων οὐκ ἐνδέχεται τὴν γῆν εἶναι θεὰν ἀλλ᾽ ἔργον θεοῦ εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων.

V. 1. Οἱ δὲ νομίζοντες τὸ ὕδωρ εἶναι θεὸν ἐπλανήθησαν. καὶ 5 αὐτὸ γὰρ εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων γέγονε καὶ κατακυριεύεται ὑπ᾽ αὐτῶν, μιαίνεται καὶ φθείρεται καὶ ἀλλοιοῦται ἑψούμενον καὶ ἀλλασσόμενον χρώμασι καὶ ὑπὸ τοῦ κρύους πηγνύμενον ⟨und mit Unrat von Menschen und Tieren und mit dem Blut Ermordeter vermischt und vermengt. 2. Und es wird von den Handwerkern zusammengedrängt, 10 damit es durch die Enge der Kanäle ströme und gezogen werde ohne seinen Willen, und zu den Gärten komme und zu anderen Örtern, um den Mist der Menschen zu sammeln und herauszuführen und allen Schmutz abzuwaschen und zu erfüllen das Bedürfnis des Menschen an es⟩. διὸ ἀδύνατον τὸ ὕδωρ εἶναι θεὸν ἀλλ᾽ ἔργον θεοῦ ⟨und ein 15 Teil der Welt⟩.

3. Οἱ δὲ νομίζοντες τὸ πῦρ εἶναι θεὸν πλανῶνται. τὸ γὰρ πῦρ ἐγένετο εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων καὶ κατακυριεύεται ὑπ᾽ αὐτῶν περιφερόμενον ἐκ τόπου εἰς τόπον εἰς ἕψησιν καὶ ὄπτησιν παντοδαπῶν κρεῶν . . . . ἔτι δὲ καὶ . . . . νεκρῶν σωμάτων. φθείρεται δὲ καὶ κατὰ 20 πολλοὺς τρόπους ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων σβεννύμενον. διὸ οὐκ ἐνδέχεται τὸ πῦρ εἶναι θεὸν ἀλλ᾽ ἔργον θεοῦ.

4. Οἱ δὲ νομίζοντες τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν εἶναι θεὰν πλανῶνται. φανερὸν γάρ ἐστιν ὅτι δουλεύει ἑτέρῳ ⟨denn bald nimmt ihr Wehen

1—3 τούτων . . . ἀνθρώπων: Und deshalb hielten wir dafür, daß die Erde nicht Gott, sondern ein Geschöpf Gottes ist *S*. 2 θεὸν *Seeb.* 4 ff. Und gleicherweise wiederum haben diejenigen geirrt, welche meinten hinsichtlich des Wassers, daß es Gott sei, denn das Wasser ist zum Gebrauch des Menschen erschaffen worden und ist in v i e l e r l e i W e i s e n ihm unterworfen, denn es verändert sich und nimmt Schmutz an und vergeht und verliert seine Natur, indem es mit mancherlei Dingen gekocht wird und Farben annimmt, welche es nicht hatte. Auch wird es von der Kälte festgemacht *S*. 6 ἑψούμενον *W M* $M_{1, 2, 3}$ *P* (ὑψούμενον M_4) ἑψόμενον *die and. Hss.* 7—14 und . . . es *S*, *in G nur:* καὶ αἵμασι μολυνόμενον καὶ εἰς πάντων τῶν ἀκαθάρτων (+ πρὸς $M_{1, 3, 4}$) πλύσιν ἀγόμενον. 13 des: *natürlich zu verbessern:* der *(vgl. Z. 5).* 14 ἀλλ᾽ ἔργον θεοῦ < $M_{1, 3, 4}$ $V_{21, 71}$. 14—15 und . . . Welt *S* < *G*. 16—21 Und so haben auch diejenigen, welche hinsichtlich des Feuers meinten, daß es Gott sei, nicht wenig geirrt, weil auch dieses zum Gebrauch der Menschen erschaffen worden ist und in v i e l e r l e i W e i s e n i h n e n unterworfen ist, im Dienst der Speisen **und der Arten von Geschmeiden** und von anderem, welcher Dinge Ew. Majestät kundig ist, indem dieses auf vielerlei Weisen ausgelöscht und zerstört wird *S*. 16—17 τὸ . . . ἐγένετο: καὶ αὐτὸ γὰρ εἰς χρῆσιν ἐγένετο *(vgl. V Anf.)* V_{21} *S Boisson.* 17 τῶν $M_{1, 3, 4}$ < *d. and. Hss.* 19 *Nach* κρεῶν *Lücke Geffck.:* und der Arten von Geschmeiden *S*. — *Nach* καὶ < *ein das Verbrennen bezeichnendes Wort.* — καὶ < *W* $M_{1, 2, 3, 4}$. 22 f. Und wieder gibt es solche, welche meinten hinsichtlich des Wehens der Winde, daß es Gott sei. Auch diese haben geirrt. Und das ist uns klar, daß die Winde einem anderen dienstbar sind *S*. 23 ἑτέροις $M_{1, 3, 4}$. 23—9, 12 denn . . . geringste *S* καὶ χάριν τῶν ἀνθρώπων κατεσκεύασται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πρὸς μετα-

zu und bald nimmt es ab und hört auf nach dem Befehl dessen, der sie dienstbar gemacht hat, denn wegen des Menschen sind sie von Gott erschaffen worden, damit sie erfüllen das Bedürfnis der Bäume und der Früchte und der Samen, und fortzutragen die Schiffe im Meer, welche bringen den Menschen den Bedarf und Dinge von dort, wo sie gefunden werden, und versorgen die Teile der Welt. 5. Dieses, indem es zu Zeiten zu- und abnimmt, bringt an dem einen Ort Gewinn und an dem anderen Verlust gemäß dem Winke dessen, der es leitet. Und auch die Menschen vermögen vermittelst bekannter Werkzeuge es zu fesseln und einzuschließen, damit es ihnen erfülle das Bedürfnis, welches sie von ihm verlangen. Und über sich selbst hat es nicht Gewalt, auch nicht die geringste.⟩ διὸ οὐ νενόμιςται τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν εἶναι θεὰν ἀλλ᾿ ἔργον θεοῦ.

VI. 1. Οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἥλιον εἶναι θεὸν πλανῶνται. ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν κινούμενον κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεπόμενον καὶ μεταβαίνοντα ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, δύνοντα καὶ ἀνατέλλοντα, τοῦ θερμαίνειν τὰ φυτὰ καὶ βλαστὰ ⟨und hervorgehen lasse in der Luft, welche vermengt ist mit ihr, alles Kraut, was auf Erden ist⟩ εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων, ἔτι δὲ καὶ μερισμοὺς ἔχοντα μετὰ τῶν λοιπῶν ἀστέρων. ⟨2. Und obgleich sie eine in ihrer Natur ist, so ist sie vielen Teilen beigemengt gemäß dem Nutzen des Bedürfnisses der Menschen⟩ καὶ ἐλάττονα ὄντα τοῦ οὐρανοῦ πολὺ καὶ ἐκλείποντα τοῦ φωτὸς καὶ μηδεμίαν αὐτοκράτειαν ἔχοντα . . . . διὸ οὐ νενόμιςται τὸν ἥλιον εἶναι θεὸν ἀλλ᾿ ἔργον θεοῦ.

3. Οἱ δὲ νομίζοντες τὴν σελήνην εἶναι θεὰν πλανῶνται. ὁρῶμεν γὰρ αὐτὴν κινουμένην κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεπομένην καὶ μεταβαίνουσαν ἀπὸ σημείου εἰς σημεῖον, δύνουσάν τε καὶ ἀνατέλλουσαν εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων καὶ ἐλάττονα οὖσαν τοῦ ἡλίου, αὐξομένην τε

γωγὴν πλοίων καὶ συγκομιδὰς τῶν σιτίων (σιτικῶν $V_{21, 54}$ *u. a.*) καὶ εἰς λοιπὰς αὐτῶν χρείας. αὔξει τε καὶ λήγει κατ᾿ ἐπιταγὴν θεοῦ *G*.

2 des: **der** *zu bessern vgl. G u. S. 8, 13.* 13 οὐ νενόμιςται: οὐκ ἐνδέχεται $M_{1, 3, 4}$ V_{12} *vgl. ob. Kp. V, 3* ist es nicht möglich *S*. 14—17 Οἱ δὲ . . . βλαστὰ: So haben auch diejenigen, welche gemeint haben hinsichtlich der Sonne, daß sie Gott sei, geirrt. Denn siehe, wir sehen sie, daß sie nach der Notwendigkeit eines anderen bewegt und gewandt wird und läuft und geht von Stufe zu Stufe, täglich aufgehend und untergehend, damit sie erwärme die Keime der Pflanzen und Gewächse *S*. 17 φυτὰ καὶ βλαστὰ: βλαστάνοντα φυτὰ $M_{1, 2, 3}$ $V_{12, 102}$ pullulantia plantaria *Lat.* 17—18 und . . . ist *S* ⟨ *G*. 18—19 εἰς . . . ἀστέρων: Und sie hat in der Berechnung Teil mit den übrigen der Sterne in ihrem Lauf *S*. 19 μερισμοὺς *M* $M_{1, 2, 3, 4}$ *P Boisson.* μερισμὸν *W* divisionem *Lat.* — λοιπῶν ⟨ $M_{1, 3, 4}$. 19—21 Und . . . Menschen *S* ⟨ G. 22f. καὶ μηδεμίαν αὐτοκράτειαν ἔχοντα: und nicht nach ihrem Willen, sondern nach dem Willen dessen, der sie führt *S*. 23 διὸ οὐ νενόμιςται: Und deshalb ist es nicht möglich *S*. 25—10, 2 *in S nur:* und in gleicher Weise auch der Mond und die Sterne. 28 χρῆσιν *W* M_2 χρείαν *M* $M_{3, 4}$ *P* (χρήαν M_1) *Boisson.* — αὐξουμένην $M_{1, 2, 3, 4}$.

καὶ μειουμένην καὶ ἐκλείψεις ἔχουσαν. διὸ οὐ νενόμισται τὴν σελήνην
εἶναι θεὰν ἀλλ' ἔργον θεοῦ.

. . . .

VII. 1. Οἱ δὲ νομίζοντες τὸν ἄνθρωπον εἶναι θεὸν πλανῶνται.
5 ⟨Wie du zugestehen wirst, auch du, o König, besteht der Mensch
aus den vier Elementen und aus Seele und Geist, und deshalb wird
er auch Welt genannt, und ohne einen von diesen Teilen besteht
er nicht. Er hat Anfang und Ende,⟩ ὁρῶμεν γὰρ αὐτὸν κυούμενον
κατὰ ἀνάγκην καὶ τρεφόμενον καὶ γηράσκοντα καὶ μὴ θέλοντος αὐτοῦ.
10 ⟨Gott aber, wie ich gesagt habe, hat nicht eines von diesen in seiner
Natur, sondern er ist nicht gemacht und nicht vergänglich. 2. Und
deshalb ist es nicht möglich, daß wir den Menschen als von Gottes
Natur (seiend) ansetzen.⟩ καὶ ποτὲ μὲν χαίρει, ποτὲ δὲ λυπεῖται,
δεόμενος βρώματος καὶ ποτοῦ καὶ ἐσθῆτος. 3. εἶναι δὲ αὐτὸν ὀργίλον
15 καὶ ζηλωτὴν καὶ ἐπιθυμητὴν καὶ μεταμελόμενον καὶ ἐλαττώματα πολλὰ
ἔχοντα. φθείρεται δὲ κατὰ πολλοὺς τρόπους ὑπὸ στοιχείων καὶ ζῴων καὶ
τοῦ ἐπικειμένου αὐτῷ θανάτου. οὐκ ἐνδέχεται οὖν τὸν ἄνθρωπον εἶναι
θεὸν ἀλλ' ἔργον θεοῦ.

4. Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἱ Χαλδαῖοι ὀπίσω τῶν
20 ἐπιθυμημάτων αὐτῶν. σέβονται γὰρ τὰ φθαρτὰ στοιχεῖα καὶ τὰ νεκρὰ
ἀγάλματα καὶ οὐκ αἰσθάνονται ταῦτα θεοποιούμενοι.

VIII. 1. Ἔλθωμεν οὖν καὶ ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας, ἵνα ἴδωμεν, εἴ τι
φρονοῦσι περὶ θεοῦ. ⟨Die Griechen aber (rechnen den Anfang ihres

1 οὐ νενόμισται: οὐκ ὀφ(ε)ιλόμενόν ἐστι(ν) $M_{1,3,4}$. 3 *Lücke: vgl. die Note zu S. 9, 25 und den Kommentar.* 4 Οἱ . . . πλανῶνται: Diejenigen aber, welche gemeint haben hinsichtlich der Menschen der Vorzeit, daß von ihnen einige Götter waren, haben sehr geirrt *S*. 5—8 Wie . . . Ende *S* ⟨ G. 8—9 ὁρῶμεν . . . αὐτοῦ: und er wird geboren und vergeht *S*. 8 κυούμενον *Henn.* κινούμενον *Hss. Robinson (vgl. Kp. VI, 3) s. den Kommentar.* 9 κατ' ἀνάγκην M_2. 10—13 Gott . . . ansetzen *S* ⟨ *G*. 13 καὶ . . . λυπεῖται: welchen zuweilen, wenn er Freude erwartet, Bedrängnis trifft, und (wenn) Lachen, so trifft ihn Weinen *S*. 14 δεόμενος . . . ἐσθῆτος ⟨ *S*. — εἶναι δέ: welcher ist *S*. 15—16 μεταμελόμενον . . . ἔχοντα: der Reue fähig samt dem Rest der anderen Mängel *S*. 16 καὶ ζῴων: und auch von den Tieren *S*. 16—18 καὶ . . . θεοῦ ⟨ *S*. 17 τὸν ἄνθρωπον εἶναι $M_{1,2,3,4}$ εἶναι τ. ἄ. *die and. Hss.* 19—21 Πλάνην . . . θεοποιούμενοι: Und daher, o König, steht es uns zu, zu erkennen den Irrtum der Barbaren. **Dadurch daß sie nicht gesucht haben hinsichtlich des wahren Gottes,** sind sie von der Wahrheit abgefallen und sind nachgegangen der Lust ihres Sinnes, indem sie dienten den auflösbaren Elementen und toten Bildern und wegen ihres Irrtums erkennen sie nicht, welches der wahre Gott ist *S*. 20 ἐπιθυμιῶν $M_{1,2}$ $V_{102,54}$ *P*. 22 Laßt uns nun auch zu den Griechen zurückkehren *S*. — εἴ τι: τί ἄρα (ἆρα) $M_{1,3,4}$ *S*. 23—11, 5 Die . . . Thebäer *aus S Kp. II und A* (+ *S. 11, 4* dem Sidonier . . . dem Thebäer) *Seeb. Geffck. vgl. oben zu S. 5, 16 ff.* — Die Griechen aber nennen Zeus (ihren Urahn), welcher Dios ist, und leiten ihr Geschlecht von Helenos und Xuthos und nacheinander von Ellas, Inachos und Phoroneus *A*. 23 f. (rechnen . . . Geschlechtes) + *aus dem Passus in S (vgl. III, 2) über die Barbaren nach Seebergs (S. 326) Korrektur Geffck.*

Geschlechtes) von Hellen, von welchem es heißt, daß er von Zeus ist. Von Hellen aber sind geboren Aeolos und Xuthos, das übrige Hellas aber von Inachos und Phoroneus, schließlich aber von Danaos, dem Ägypter und von Kadmos dem Sidonier und von Dionysos, dem Thebäer.⟩ 2. Οἱ οὖν Ἕλληνες ϲοφοὶ λέγοντες εἶναι ἐμωράνθηϲαν χεῖρον τῶν Χαλδαίων, παρειϲάγοντες θεοὺϲ πολλοὺϲ γεγενῆϲθαι, τοὺϲ μὲν ἄρρενας, τὰϲ δὲ θηλείας, παντοίων ⟨δούλουϲ⟩ παθῶν καὶ παντοδαπῶν δημιουργοὺϲ ἀνομημάτων· οὓϲ ἐκεῖνοι αὐτοὶ ἐξέθεντο μοιχοὺϲ εἶναι καὶ φονεῖϲ, ὀργίλουϲ καὶ ζηλωτὰϲ καὶ θυμαντικούϲ, πατροκτόνουϲ καὶ ἀδελφοκτόνουϲ, κλέπταϲ καὶ ἅρπαγαϲ, χωλοὺϲ καὶ κυλλοὺϲ καὶ φαρμακοὺϲ καὶ μαινομένουϲ ⟨und einige haben auf Zithern gespielt, und einige sind auf Bergen umhergestreift⟩ καὶ τούτων τινὰϲ μὲν τετελευτηκόταϲ, τινὰς δὲ κεκεραυνωμένουϲ καὶ δεδουλευκόταϲ ἀνθρώποιϲ καὶ φυγάδαϲ γενομένουϲ ⟨und einige wurden von Menschen gestohlen,⟩ καὶ κοπτομένουϲ καὶ θρηνουμένουϲ ⟨und einige, heißt es, sind hinabgegangen zum Hades, und einige wurden durchbohrt⟩ καὶ εἰϲ ζῷα μεταμορφουμένουϲ ⟨, damit sie Ehebruch trieben mit dem Geschlecht der sterblichen Weiber, und einige wurden wegen Beischlafes mit Männern geschmäht, und einige, sagt man, waren mit ihren Müttern und Schwestern und Töchtern verheiratet. 3. Und von ihren Göttern sagen sie, daß sie mit Menschentöchtern Ehebruch getrieben haben, und von diesen wurde ein gewisses Geschlecht geboren, das auch sterblich war. Und von einigen (Göttinnen) sagen sie, daß sie wegen Schönheit gestritten haben und vor Menschen zum Urteil kamen.⟩

4. ὅθεν γελοῖα καὶ μωρὰ καὶ ἀϲεβῆ παρειϲήγαγον οἱ Ἕλληνες, βαϲιλεῦ, ῥήματα, τοὺϲ ⟨τοιούτουϲ⟩ μὴ ὄνταϲ προϲαγορεύοντεϲ θεοὺϲ

1 *u.* 2 Hellen *Seeb.* Hellenos *(vgl. A) S.* — Zeus: Dios *S.* 5 ϲοφοὶ λέγοντεϲ εἶναι: weil sie weiser als die Barbaren waren *S.* 6 Χαλδαίων: denn die Barbaren *S.* 7—11 παντοίων . . . μαινομένουϲ: Und zwar so, daß einige von ihren Göttern erfunden wurden als Ehebrecher und Mörder und Irrende und Leidenschaftliche und Zürnende und Wütende und Elternmörder und Diebe und Räuber. Und von einigen von ihnen heißt es, sie seien lahm und gelähmt gewesen und einige Zauberer und einige haben gerast *S.* 7 δούλουϲ + *Wilamowitz.* 8—17 οὓϲ . . . μεταμορφουμένουϲ *aus Barl. und Joas. p. 49 die Ausgaben.* 11—12 und . . . umhergestreift *S* < *G.* 13 ἀνθρώποιϲ: sogar Menschen *S.* 14 und . . . gestohlen *S* < *G.* 15 κοπτομένουϲ καὶ θρηνουμένουϲ: einige, siehe, wurden beweint und betrauert von Menschen *S.* 15—16 und . . . durchbohrt *S* < *G.* 16—17 καὶ . . . μεταμορφουμένουϲ: und einige verwandelten sich in die Gestalt von Tieren *S.* 17—25 damit . . . kamen *S* < *G*, *das nach* μεταμορφουμένουϲ *nur noch hat:* ἐπὶ πονηραῖϲ καὶ αἰϲχραῖϲ πράξεϲιν. 26—12, 1 ὅθεν . . . πονηράϲ: Gottloses und Gespött und Torheit, o König, haben die Griechen aufgebracht hinsichtlich ihrer Götter und ihrer selbst dadurch, daß sie diese, welche so beschaffen sind, Götter genannt haben, welche nicht Götter sind *S.* 27 τοιούτουϲ + *(Seeb.) Geffck. aus S.*

κατὰ τὰς ἐπιθυμίας αὐτῶν τὰς πονηράς, ἵνα τούτους συνηγόρους ἔχοντες
τῆς κακίας μοιχεύωσιν, ἁρπάζωσι, φονεύωσι καὶ τὰ δεινὰ πάντα ποιῶσιν.
5. εἰ γὰρ οἱ θεοὶ αὐτῶν τοιαῦτα ἐποίησαν, πῶς καὶ αὐτοὶ ⟨οἱ προσέ-
χοντες αὐτοῖς ἄνθρωποι⟩ οὐ τοιαῦτα πράξουσιν; 6. ἐκ τούτων οὖν
5 τῶν ἐπιτηδευμάτων τῆς πλάνης συνέβη τοῖς ἀνθρώποις πολέμους ἔχειν
συχνοὺς ⟨und große Hungersnöte⟩ καὶ σφαγὰς καὶ αἰχμαλωσίας πικρὰς
⟨und Beraubtsein von allem. Und siehe, sie erdulden es, und es
trifft sie dieses alles lediglich aus diesem Grunde. Und indem sie
es erdulden, merken sie nicht in ihrem Sinn, daß wegen ihres Irrtums
10 sie dieses trifft.⟩

IX. 1. Ἀλλὰ καὶ καθ' ἕκαστον τῶν θεῶν αὐτῶν εἰ θελήσομεν ἐπεξ-
ελθεῖν τῷ λόγῳ, πολλὴν ὄψει τὴν ἀτοπίαν. 2. Οὕτως παρεισάγεται
αὐτοῖς πρὸ πάντων θεὸς Κρόνος, καὶ τούτῳ θύουσι τὰ ἴδια τέκνα
⟨und es gibt solche, welche sie lebendig verbrennen. 3. Von diesem
15 sagen sie, daß er sich zum Weibe die Rhea genommen hat und von
ihr viele Söhne erzeugte. Von ihr erzeugte er auch den [Dios,
welcher Zeus genannt wird] Zeus. Zuletzt wurde er wahnsinnig,
und aus Furcht vor einer Weissagung, die ihm gesagt worden war,
fing er an seine Kinder zu essen. 4. Ihm wurde Zeus gestohlen,
20 und er merkte es nicht. Welchen zuletzt band Zeus und schnitt ab
seine Mannheit und warf (sie) in das Meer,⟩ ὅθεν Ἀφροδίτη μυθεύε-
ται γεννηθῆναι, ⟨und er warf Kronos gefesselt in die Finsternis.⟩

1 κατὰ . . . πονηράς [ ] *Henn.* 1—2 ἵνα . . . μοιχεύωσιν: Und von hier haben die Menschen die Antriebe hergenommen, die Ehe zu brechen und zu huren S. 2 μοιχεύσωσιν, ἁρπάσωσι, φονεύσωσι (φωνεύσωσιν) $M_{1,3,4}$. — φονεύωσι > *S.* — δεινὰ πάντα *M Wilam.* πάντα δεινὰ M_4 *P* πάντων δεινὰ M_2 πάνδεινα *d. and. Hss.* alles Schlechte und Hassenswerte und Verabscheuungswürdige *S.* 3 οἱ θεοὶ αὐτῶν: diejenigen, welche ihre Götter genannt werden *S.* — τοιαῦτα: ταῦτα $M_{1,3,4}$. 3—4 οἱ . . . ἄνθρωποι *aus Barl. und Joas. p. 200 Raabe u. Henn.* 4 τοιαῦτα: alles dieses, was oben geschrieben ist *S.* — πράξωσιν *W* $M_{1,3,4}$ $V_{12,54,71}$ *P.* 4—5 ἐκ . . . πλάνης: Und wegen der Gottlosigkeit dieses Irrtums, siehe *S.* 5—6 πολέμους . . . συχνούς: andauernde Kriege *S.* 6 und . . . Hungersnöte *aus S + Geffck.* < *G.* — καὶ σφαγὰς < *S.* 7—10 und . . . trifft *S* < *G.* 11 f. Laßt uns nun kommen zu einer Darstellung ihrer Götter, damit wir sorgfältig den Nachweis führen hinsichtlich alles dessen, was oben gesagt worden ist *S.* 11 ἐπεξελθεῖν: ἐλθεῖν M_2 *Boisson. Robinson.* 12 f. Vor allem führen die Griechen als Gott den Kronos ein, das ist übersetzt Kewan *S.* 12 Οὕτως *Wilam.* ὅπως *A* M_2 *u. a.* (παρεισάγεται) γὰρ V_{12} $M_{1,3,4}$ (inducitur) enim *Lat.* 13 πρὸ < $M_{1,3,4}$ *(4 mit Rasur)* πρὸ πάντων < M_2 V_{102}. — ὁ θεὸς M_2 V_{102}. — καὶ τούτῳ θύουσι: und die Verehrer dieses opfern ihm *S.* 14—21 und . . . Meer *S, in G:* ὃς ἔσχε παῖδας πολλοὺς ἐκ τῆς Ῥέας καὶ μανεὶς ἤσθιε τὰ ἴδια τέκνα. φασὶ δὲ τὸν Δία κόψαι αὐτοῦ **τὰ ἀναγκαῖα** (αἰδοῖα M_2 V_{102}) καὶ βαλεῖν εἰς τὴν θάλασσαν, ὅθεν Ἀφροδίτη μυθεύεται γεννηθῆναι *(so* M_2 V_{102} γενέσθαι V_{71} γεννᾶσθαι *d. and. Hss.).* δήσας οὖν τὸν ἴδιον πατέρα ὁ Ζεὺς ἔβαλεν εἰς **τὸν Τάρταρον.** 21—22 ὅθεν . . . γεννηθῆναι: Von dorther wurde, wie sie in der Sage erzählen, Aphrodite geboren, welche genannt wird Esthera *S.*

5. ὁρᾷς τὴν πλάνην καὶ ἀςέλγειαν, ἣν παρειςάγουςι κατὰ τοῦ θεοῦ αὐτῶν; ἐνδέχεται οὖν θεὸν εἶναι δέςμιον καὶ ἀπόκοπον; ὢ τῆς ἀνοίας· τίς τῶν νοῦν ἐχόντων ταῦτα φήςειεν;

6. Δεύτερος παρειςάγεται ὁ Ζεύς, ὅν φαςι βαςιλεῦςαι τῶν θεῶν αὐτῶν καὶ μεταμορφοῦςθαι εἰς ζῷα, ὅπως μοιχεύςῃ θνητὰς γυναῖκας. 5
7. παρειςάγουςι γὰρ τοῦτον μεταμορφούμενον εἰς ταῦρον πρὸς Εὐρώπην ⟨καὶ Πασιφάην⟩ καὶ εἰς χρυσὸν πρὸς Δανάην καὶ εἰς κύκνον πρὸς Λήδαν καὶ εἰς ςάτυρον πρὸς Ἀντιόπην καὶ εἰς κεραυνὸν πρὸς Σεμέλην· εἶτα γενέςθαι ἐκ τούτων τέκνα πολλά. ⟨Denn sie sagen, daß er von Antiope den Zethos und den Amphion erzeugt habe und von 10 Semele den Dionysos, von Alkmene den Herakles und von Leto den Apollon und die Artemis und von Danae den Perseus und von Leda den Kastor und den Polydeukes und die Helena. Und von Mnemosyne erzeugte er neun Töchter,⟩ ἃς προςηγόρευςαν Μούςας, ⟨und von Europa den Minos und den Rhadamanthys und den Sarpedon. 15 Schließlich aber verwandelte er sich in die Gestalt eines Adlers wegen seiner Liebe zu dem Hirten Ganymedes. 8. Wegen dieser Geschichten, o König, hat großes Übel die Menschen, welche in dieser Zeit sind, betroffen, indem sie nachahmen ihren Göttern und Ehebruch treiben und sich verunreinigen mit ihren Müttern und mit ihren Schwestern 20 und mit Schlafen mit Männern, und einige von ihnen wagen sogar ihre Eltern zu ermorden, denn wenn der, welcher Haupt und König ihrer Götter genannt wird, dieses getan hat, um wie viel mehr werden ihm seine Anbeter nachahmen? 9. Und groß ist der Wahnsinn,

1—3 ὁρᾷς . . . φήςειεν: **Groß also ist der Irrtum und ein Spott,** welchen die Griechen hinsichtlich des Hauptes ihrer Götter eingeführt haben dadurch, daß sie dieses alles von ihm gesagt haben, o König. Nicht ist es möglich, daß ein Gott gebunden und entmannt werde. Sonst ist er sehr elend *S*.
1 ἀςέβειαν *M₂ V₁₀₂*. 4—6 Δεύτερος . . . ταῦρον πρὸς: Und nach Kronos führen sie einen anderen Gott ein, den Zeus, und hinsichtlich dieses sagen sie, daß er die Oberhoheit erhalten habe und der König aller Götter geworden sei. Und sie sagen von ihm, daß er sich in ein Rind und in manches andere verwandelt habe, zum Ehebruche zu verführen sterbliche Weiber und sich von ihnen Kinder aufzustellen. So habe er einst, sagen sie, sich in einen Stier verwandelt wegen seiner Liebe zu: *S*. 5 μοιχεύςει *M₁, ₃*. 7 καὶ Πασιφάην < *G* + *aus S Henn.* — καὶ εἰς (χρυςὸν) Und wieder verwandelte er sich in die Gestalt S. 8 ςάτυρον: Mann S. — πρὸς Σεμέλην: wegen seiner Liebe zum Mond *(Selene mit Semele verwechselt) S*. **9** εἶτα . . . πολλά: **sodaß er von diesen viele Kinder erzeugte** *S*. **9—14, 2** Denn . . . ihn *S* (14 ἃς . . . Μούςας *aus G*), *in G:* Διόνυςον καὶ Ζῆθον καὶ Ἀμφίονα καὶ Ἡρακλῆν καὶ Ἀπόλλωνα καὶ Ἄρτεμιν καὶ Περςέα Κάςτορά τε καὶ Ἑλένην καὶ Πολυδεύκην καὶ Μίνωα καὶ Ῥαδάμανθυν καὶ Σαρπηδόνα καὶ τὰς ἐννέα θυγατέρας, „ἃς προςηγόρευςαν Μούςας." εἶθ' οὕτως παρειςάγουςι τὰ κατὰ τὸν Γανυμήδην. ςυνέβη οὖν, βαςιλεῦ, τοῖς ἀνθρώποις μιμεῖςθαι ταῦτα πάντα καὶ γίνεςθαν μοιχοὺς καὶ ἀρρενομανεῖς καὶ ἄλλων δεινῶν ἔργων ἐργάτας κατὰ μίμηςιν τοῦ θεοῦ αὐτῶν. 11 Semele: dem Monde *S vgl. zu Z. 8*. 13 *Nach* Helena + *S*: und den Paludos. *Vgl. Seeb. S. 357 f.* — 14 Mnemosyne: *vgl. Seeb. S. 358*. — ἃς . . . Μούςας: welche er Musen nannte *S*.

welchen die Griechen aufgebracht haben durch ihre Erzählung über ihn.⟩ πῶς οὖν ἐνδέχεται θεὸν εἶναι μοιχὸν ἢ ἀνδροβάτην ἢ πατροκτόνον;

X. 1. Σὺν τούτῳ δὲ καὶ Ἥφαιστόν τινα παρεισάγουσι θεὸν εἶναι
5 καὶ τοῦτον χωλὸν ⟨und einen Helm auf seinem Haupte trägt⟩ καὶ κρατοῦντα σφῦραν καὶ πυρολάβον καὶ χαλκεύοντα χάριν τροφῆς. 2. ἆρα ἐπενδεής ἐστιν; ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται θεὸν εἶναι χωλὸν οὐδὲ προσδεόμενον ἀνθρώπων.

3. Εἶτα τὸν Ἑρμῆν παρεισάγουσι θεὸν εἶναι ἐπιθυμητὴν καὶ
10 κλέπτην καὶ πλεονέκτην καὶ μάγον καὶ *κυλλὸν ⟨und ein Athlet⟩ καὶ λόγων ἑρμηνευτήν. ⟨4. Dieses ist nicht möglich, daß ein Gott sei ein Magier oder ein Habgieriger oder ein *Gelähmter oder einer, der nach etwas, was nicht sein ist, Begehr trägt oder ein Athlet.⟩

5. Τὸν δὲ Ἀσκληπιὸν παρεισάγουσι θεὸν εἶναι, ἰατρὸν ὄντα καὶ
15 κατασκευάζοντα φάρμακα καὶ σύνθεσιν ἐμπλάστρων χάριν τροφῆς· ἐπενδεὴς γὰρ ἦν· ὕστερον δὲ κεραυνοῦσθαι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ Διὸς ⟨wegen des Lakedämoniers Tyndareos⟩ καὶ ἀποθανεῖν. 6. εἰ δὲ Ἀσκληπιὸς θεὸς ὢν κεραυνωθεὶς οὐκ ἠδυνήθη ἑαυτῷ βοηθῆσαι, πῶς ἄλλοις βοηθήσει; ⟨Es ist nicht möglich, daß die göttliche Natur bedürftig sei
20 oder vom Blitz erschlagen werde.⟩.

7. Ἄρης δὲ παρεισάγεται θεὸς εἶναι πολεμιστὴς καὶ ζηλωτὴς

2—3 πῶς οὖν . . . πατροκτόνον: denn nicht ist es möglich, daß ein Gott Ehebruch treibe oder hure oder sich nahe zum Beilager mit Männern, oder daß er seine Eltern ermorde. Sonst aber ist er viel schlimmer als ein verderblicher Dämon *S*. 2 πῶς οὖν: καὶ πῶς $M_{1, 3, 4}$. 4 Und wieder führen sie einen anderen Gott ein, den Hephästos, und sie sagen von ihm *S*. 5 und . . . trägt *S* < *G*. 5 f. καὶ κρατοῦντα: κρατοῦντά τε $M_{1, 3}$. 6 χάριν τροφῆς: damit er davon den Bedarf seiner Nahrung finde *S*. 7 ἆρα . . . ἐστιν: Wie ist denn dieser Gott ganz bedürftig? — ἆρα: ἆρ᾽ οὖν $M_{1, 3, 4}$. 7—8 χωλόν . . . ἀνθρώπων: bedürftig oder lahm sei. Sonst ist er sehr schwach *S*. 7 οὐδὲ: καὶ $M_{1, 3, 4}$ *P Boisson.* 8 προσδεόμενον ἀνθρώπων: προσδεῆ $M_{1, 3, 4}$. 9 f. Und wieder führen sie einen anderen Gott ein und nennen ihn Hermes und sagen, daß er einer sei, der den Geiz liebt und Begehr trägt nach Gewinnsten und ein Magier und ein Gelähmter *S*. 10 κλέπτην καὶ < $SM_{1, 3, 4}$. — καὶ μάγον: μάγον τε $M_{1, 3, 4}$. — κυλλὸν (κυλὸν $WM_{1, 3, 4}$) *Hss. Seeb. (vgl. Plutarch: de Is. et Os. 22), früh verderbt* (Gelähmter *S*), *wahrscheinlich* ποικίλον, *wie auch die lat. Übersetzung:* versipellem *vermutet zu haben scheint.* — und ein Athlet *S* < G. 11—13 Dieses . . . Athlet S, *in G nur:* ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται θεὸν εἶναι τοιοῦτον. 12 *Gelähmter: *vgl. Z. 11.* 14 ff. Und nach diesem führen sie einen anderen Gott ein, den Asklepios, und sagen, daß er ein Arzt sei und Heilmittel und Pflaster bereite, um zu erfüllen den Bedarf seiner Nahrung. Ist denn dieser Gott bedürftig? *S*. 14 παρεισάγουσι θεὸν: θεὸν μὲν καὶ αὐτὸν λέγουσιν $M_{1, 3, 4}$ *vgl. unten XI 3.* 16 ἆρα ἐπενδεὴς? — ἐπιδεὴς $M_{1, 3, 4}$. — κεραυνωθῆναι $M_2 V_{102}$. 16 f. wegen des Lakedämoniers Tyndareos *S* διὰ Τυνδάρεων Λακεδαίμονος υἱὸν *G*. 17 καὶ: und so *S*. 18 θεὸς ὢν κεραυνωθεὶς *Wilam.* θεὸς ὢν καὶ κ. *Hss.* Gott war, und da er von dem Blitze erschlagen wurde *S*. 19—20 Es . . . werde *S* < *G*. 21 Und wieder führen sie einen anderen Gott ein und nennen ihn Ares und sagen, daß er sei ein Krieger . . . *S*. — παρεισάγεται θ. εἶναι: καὶ αὐτὸς θεὸς ὢν ὡς μυθεύονται $M_{1, 3, 4}$ *vgl. oben zu Z. 14.*

καὶ ἐπιθυμητὴς θρεμμάτων καὶ ἑτέρων τινῶν ⟨und Besitz erwerbend vermöge seiner Waffen.⟩ ὕστερον δὲ μοιχεύοντα τὴν Ἀφροδίτην δεθῆναι αὐτὸν ὑπὸ τοῦ νηπίου Ἔρωτος καὶ ὑπὸ Ἡφαίστου ⟨dem Ehemann der Aphrodite⟩. πῶς οὖν θεὸς ἦν ὁ ἐπιθυμητὴς καὶ πολεμιστὴς καὶ δέσμιος καὶ μοιχός; 5

8. Τὸν δὲ Διόνυσον παρεισάγουσι θεὸν εἶναι, νυκτερινὰς ἄγοντα ἑορτὰς καὶ διδάσκαλον μέθης καὶ ἀποσπῶντα τὰς τῶν πλησίον γυναῖκας. ⟨Und schließlich, sagen sie, sei er wahnsinnig geworden und habe seine Dienerinnen verlassen und sei in die Wüste geflohen. Und in seinem Wahnsinn aß er Schlangen.⟩ ὕστερον δὲ αὐτὸν σφαγῆναι ὑπὸ 10 τῶν Τιτάνων. εἰ οὖν Διόνυσος σφαγεὶς οὐκ ἠδυνήθη ἑαυτῷ βοηθῆσαι, ἀλλὰ καὶ μαινόμενος ἦν καὶ μέθυσος καὶ δραπέτης, πῶς ἂν εἴη θεός;

9. Τὸν δὲ Ἡρακλῆν παρεισάγουσι ⟨und sagen von ihm, daß er ein Gott sei, der Hassenswertes haßt, ein Tyrann und ein Krieger und der die Elenden tötet. Und von ihm sagen sie, daß er⟩ μεθυ- 15 σθῆναι καὶ ⟨schließlich⟩ μανῆναι καὶ τὰ ἴδια τέκνα σφάξαι, εἶτα πυρὶ ἀναλωθῆναι καὶ οὕτως ἀποθανεῖν. ⟨Wenn nun Herakles ein Gott ist und in allen diesen Übeln nicht vermochte selber sich aufzurichten, wie haben andere Hilfe von ihm erbeten? Es ist nicht möglich, daß ein Gott wahnsinnig sei oder betrunken oder Mörder seiner 20 Kinder oder daß er vom Feuer vernichtet wird.⟩

XI. 1. Τὸν δὲ Ἀπόλλωνα παρεισάγουσι θεὸν εἶναι ζηλωτὴν ⟨und veränderlich und bald⟩ τόξον καὶ φαρέτραν κρατοῦντα, ποτὲ δὲ καὶ κιθάραν καὶ *ἐπαυθίδα καὶ μαντευόμενον τοῖς ἀνθρώποις χάριν μισθοῦ·

1 καὶ ἐπιθυμητὴς: ἐπιθυμητὴς *M* 1, 3, (4). — ἑτέρων τινῶν: Dingen, die ihm nicht gehören *S*. 1—2 und ... Waffen *S* < *G*. 2 δὲ αὐτὸν μοιχεύοντα *Hss. Robins. verb. v. (Boisson.) Wilam.* 3 τοῦ ὑφέστου $M_{1, 3, 4}$. 3—4 dem ... Aphrodite *S* < *G*. 4—5 πῶς ... μοιχός: Nicht ist es möglich, daß ein Gott ein Krieger oder ein Gefesselter oder ein Ehebrecher sei *S*. 5 καὶ δέσμιος: δέσμιός τε $M_{1, 3, 4}$. 6 Wiederum sagen sie von Dionysos *S* vgl. Ὁμοίως καὶ τὸν Δ. λέγουσιν $M_{1, 3, 4}$. 7 τὰς τῶν πλησίον γυναῖκας: Weiber, ... die ihm nicht gehören *S*. 8—10 Und ... Schlangen *S*, *in G nur:* καὶ μαινόμενον καὶ φεύγοντα. 10—12 ὕστερον ... θεός: und wurde schließlich von Titanos getötet. Wenn nun Dionysos ein Gott war, und da er getötet wurde, nicht sich selbst zu helfen vermochte, wie vermochte er es anderen zu helfen? *S*. 11—12 εἰ ... θεός *G verkürzt, vgl. S und den Kommentar.* 13 Wiederum führen sie den Herakles ein *S*. — Τὸν δὲ Ἡρακλῆν: Ἡρακλῆν (ἡράκλην) δὲ $M_{1, 3, 4}$. 13—15 und ... daß er *S* < *G*. 15—16 μεθυσθῆναι ... μανῆναι *aus* μεθυσθῆναι καὶ μανῆναι *G und* von ihm sagen sie, daß er „schließlich" wahnsinnig wurde *S*. 17—21 Wenn ... wird *S*, *in G dafür in umgekehrter Reihenfolge:* πῶς δ' ἂν εἴη θεὸς μέθυσος καὶ τεκνοκτόνος καὶ κατακαιόμενος; ἢ πῶς ἄλλοις βοηθήσει (ὁ + *W* $M_{1, 2, 3, 4}$) ἑαυτῷ βοηθῆσαι μὴ δυνηθείς; 22 Und nach diesem führen sie einen anderen Gott ein und nennen ihn Apollon. Und sie sagen von ihm ... *S*. 22 f. und ... bald *S* < *G*. 23 „und bald" einen Bogen und Köcher hält *S* τόξον καὶ φ. κρ. $M_{1, 4}$ ἔτι δὲ (καὶ) τ. κ. φ. κρ. *die and. Hss.* 23 f. δὲ κιθ. *W* $M_{3, 4}$ *Lat.* — ἐπαυθίδα *W* ἐπαυθῆδα M_1 ἐπανθίδα *M* ἐπαυδίδα V_{71} ἐπαυλίδα *P* tibiam *Lat.* Klöppel *oder* Schelle *S*.

ἆρα ἐπενδεής ἐστιν; ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται θεὸν εἶναι ἐνδεῆ καὶ ζηλωτὴν καὶ κιθαρῳδόν.

2. Ἄρτεμιν δὲ παρεισάγουσιν ἀδελφὴν αὐτοῦ εἶναι, κυνηγὸν οὖσαν, καὶ τόξον ἔχειν μετὰ φαρέτρας καὶ ταύτην ῥέμβεσθαι κατὰ
5 τῶν ὀρέων μόνην μετὰ τῶν κυνῶν, ὅπως θηρεύσῃ ἔλαφον ἢ κάπρον. πῶς οὖν ἔσται θεὸς ἡ τοιαύτη γυνὴ καὶ κυνηγὸς καὶ ῥεμβομένη μετὰ τῶν κυνῶν;

3. Ἀφροδίτην δὲ λέγουσι καὶ αὐτὴν θεὰν εἶναι, μοιχαλίδα οὖσαν ⟨und bald fürwahr wohnt sie mit ihren Göttern, [und] bald aber ver-
10 führt sie zum Ehebruch Menschen⟩, ποτὲ γὰρ ἔσχε μοιχὸν τὸν Ἄρην, ποτὲ δὲ Ἀγχίσην, ποτὲ δὲ Ἄδωνιν, οὗτινος καὶ τὸν θάνατον κλαίει ζητοῦσα τὸν ἐραστὴν αὐτῆς· ἣν λέγουσιν καὶ εἰς Ἅιδου καταβῆναι, ὅπως ἐξαγοράσῃ τὸν Ἄδωνιν ἀπὸ τῆς Περσεφόνης ⟨τῆς τοῦ Ἅιδου⟩. ⟨Wenn nun Aphrodite eine Göttin ist und nicht zu helfen
15 vermochte ihrem Liebhaber in seinem Tode, wie vermag sie anderen zu helfen? Und es ist nicht möglich, daß gehört werde, daß die göttliche Natur zum Weinen und Weheklagen und zum Ehebruch komme.⟩

4. Ἄδωνιν δὲ παρεισάγουσι θεὸν εἶναι, κυνηγὸν ὄντα ⟨καὶ μοιχὸν⟩ καὶ τοῦτον βιαίως ἀποθανεῖν πληγέντα ὑπὸ τοῦ ὑὸς καὶ μὴ

1—2 ἆρα . . . κιθαρῳδόν: Ist denn nun des Lohnes bedürftig dieser Gott? Es ist schimpflich, daß dies alles gefunden wird in einem Gott *S*. 3 Und nach ihm führen sie ein Artemis, eine Göttin, die Schwester des Apollon, und sagen, daß sie eine Jägerin gewesen ist *S*. — ἀδελφὴν α. εἶναι < $M_{1, 3, 4}$. 4 φαρέτρας: Pfeile *S*. 5 μετὰ τῶν κυνῶν: die Hunde führend *S*. 5—7 ὅπως . . . κυνῶν < V_{21}. 5 ὅπως . . . κάπρον: um entweder die Hirsche zu jagen oder Wildeber *S*. — θηρεύσει $M_{1, 2, 3}$ *P Boiss.* 6—7 πῶς . . . κυνῶν: Es ist schimpflich, daß ein jungfräuliches Mädchen allein umherstreift auf den Bergen und auf Tiere Jagd macht. Und deswegen ist es nicht möglich, daß Artemis eine Göttin sei *S*. 8 Wiederum sagen sie von Aphrodite, daß sie fürwahr eine Göttin sei *S*. — οὖσαν $M_2 V_{102}$ < *d. and. Hss.* 9—10 und . . . Menschen *S* < *G*. 10—14 ποτὲ . . . Ἅιδου: bald aber war Ares ihr Liebhaber, bald aber Adonis, welcher ist Tamnus. Und bisweilen fürwahr wehklagte und weinte Aphrodite um den Tod des Tamnus. Und sie sagen, daß sie hinabgestiegen sei zu dem Hades, damit sie loskaufe den Adonis von Persephone, „welche eine Tochter des Hades ist“ *S*. 12—13 ἣν . . . Ἄδωνιν: δι᾿ ὃν καὶ εἰς ᾅδην καταβῆναι λέγουσιν ὅπως ἐξαγοράσῃ αὐτὸν $M_2 V_{102}$. 12 καταβῆναι $M_{1, 2, 3}$ (καταβάναι M_4) καταβαίνειν *d. and. Hss.* 13 f. τῆς τοῦ Ἅιδου + *Geffck. aus S, das den griechischen Genitiv falsch als* Tochter des Hades *übersetzt.* 14—16 Wenn . . . helfen *S* < *G*. 16—17 Und . . . komme: εἶδες, ὦ βασιλεῦ, μείζονα ταύτης ἀφροσύνην θεὰν παρεισάγειν (παρεισαγόντων *Wilam.*) τὴν μοιχεύουσαν καὶ θρηνοῦσαν καὶ κλαίουσαν; *G*. 18 Und wieder sagen sie von Tamnus, daß er ein Gott sei. Und er ist fürwahr ein Jäger „und ein Ehebrecher“ *S*. — ὄντα + M_3 *(aus Konjektur; vgl. S. 14, 14; 16, 4) Geffck.* < *d. and. Hss.* 18 f. καὶ μοιχὸν *aus S Geffck. (vgl. auch den folgenden griechischen Text:* πῶς οὖν . . . φροντίδα ποιήσεται ὁ μοιχὸς . . .). 19 βιαίως ἀποθανεῖν: getötet wurde *S*. — ὑὸς $M_1 V_{71, 54}$ *u. a.* υἱὸς $W V_{12, 21} M_{3, 4}$ συὸς ἀγρίου $V_{102} M_2$. 19—17, 2 καὶ . . . βιαιοθάνατος: Und wenn er sich selbst zu helfen nicht vermochte, wie vermag er sich des Menschengeschlechtes anzunehmen? Und das ist nicht möglich, daß ein Gott sei Ehebrecher oder Jäger oder sterbe durch eine Gewalttat *S*.

δυνηθέντα βοηθῆσαι τῇ ταλαιπωρίᾳ αὐτοῦ. πῶς οὖν τῶν ἀνθρώπων φροντίδα ποιήσεται ὁ μοιχὸς καὶ κυνηγὸς καὶ βιαιοθάνατος;

5. Wiederum sagen sie von Rhea, daß sie fürwahr sei die Mutter ihrer Götter. Und sie sagen von ihr, daß sie einst den Attis zum Liebhaber hatte und ihre Freude an verderbten Männern hatte, schließlich aber eine Klage erhob und wehklagte um ihren Liebling Attis. Wenn nun die Mutter ihrer Götter nicht vermochte ihrem Liebhaber zu helfen und ihn dem Tode zu entreißen, wie ist es möglich, daß sie anderen helfe? Es ist also schimpflich, daß eine Göttin trauert und weint und daß sie Freude an Verderbten habe.

6. Wiederum bringen sie die Kore herbei und sagen, daß sie eine Göttin sei. Und diese wurde von Pluton geraubt und nicht vermochte sie sich selbst zu helfen. Wenn sie nun eine Göttin ist und sich selbst nicht zu helfen vermochte, wie ist es möglich, daß sie anderen helfe? Denn ein Gott, der geraubt wird, ist sehr schwach.

7. Ταῦτα πάντα καὶ πολλὰ τοιαῦτα καὶ πολλῷ πλέον αἰσχρότερα καὶ πονηρότερα παρεισήγαγον οἱ Ἕλληνες, βασιλεῦ, ⟨πλάσαντες⟩ περὶ τῶν θεῶν αὐτῶν, ἃ οὔτε λέγειν θέμις οὔτ' ἐπὶ μνήμης ὅλως φέρειν· ὅθεν λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι ἀφορμὴν ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῶν ἔπραττον πᾶσαν ἀνομίαν καὶ ἀσέλγειαν καὶ ἀσέβειαν καταμιαίνοντες γῆν τε καὶ ἀέρα ταῖς δειναῖς αὐτῶν πράξεσιν.

XII. 1. Αἰγύπτιοι δὲ ἀβελτερώτεροι καὶ ἀφρονέστεροι τούτων ὄντες χεῖρον πάντων τῶν ἐθνῶν ἐπλανήθησαν· οὐ γὰρ ἠρκέσθησαν τοῖς τῶν Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων σεβάσμασιν, ἀλλ' ἔτι καὶ ἄλογα ζῷα παρεισήγαγον θεοὺς εἶναι . . . χερσαῖά τε καὶ ἔνυδρα καὶ τὰ φυτὰ καὶ βλαστὰ καὶ ἐμιάνθησαν ἐν πάσῃ μανίᾳ καὶ ἀσελγείᾳ χεῖρον πάντων τῶν ἐθνῶν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

2 βιαιοθάνατος *M Seeb.* βιοθάνατος *d. and. Hss. Boisson. Robins. Henn.* 3—16 *S* < *G.* 17—22 Dieses alles nun, o König, haben die Griechen hinsichtlich ihrer Götter aufgebracht, und es erlogen und gesagt von ihnen. Und hievon haben alle Menschen den Antrieb genommen zu tun alle Schlechtigkeiten und alle Unreinheiten. Und dadurch ist verderbt worden die ganze Erde *S.* 17 πολλὰ: ἄλλα $M_{1,3,4}$. — πολλῷ πλέον αἰσχρότερα καὶ πονηρότερα *Geffck.* πολλῷ αἰσχρότερα καὶ πονηρότερα *Wilam.* πολλῷ πλεῖον (πλείονα M_2P πλέον $M_{1,3,4}$) αἰσχρότερα καὶ πονηρὰ *G.* 18 παρεισάγουσιν M_2V_{102}. — *Vor* περὶ + *Wilam.* πλάσαντες *(vgl. S).* 20 ἀπὸ . . . αὐτῶν [ ] *Henn.* 22 ταῖς . . . πράξεσιν [ ] *Henn.* 23 f. Die Ägypter aber, weil sie schlechter und unverständiger waren mehr denn alle Völker, welche auf der Erde sind, haben mehr denn jedermann geirrt *S.* 24—27 οὐ . . . βλαστὰ: Denn nicht hat ihnen die Religion der Barbaren und der Griechen genügt, sondern sie haben eingeführt auch einige von der Natur der Tiere und haben von ihr gesagt, daß es Götter seien und sogar „von dem Gewürm", welches gefunden wird im Trockenen und im Wasser, und von Pflanzen und dem Gras haben sie gesagt, daß von ihnen einige Götter seien *S.* 26 *Vor* χερσαῖά τε + *aus S* ἑρπετὰ *Seeb.* 28 τῶν ἐπὶ τῆς γῆς *P Wilam.* ἐπὶ (τῆς) γῆς *and. Hss.*

2. Αρχῆθεν γὰρ ἐcέβοντο τὴν Ἶcιν ἔχουcαν ἀδελφὸν καὶ ἄνδρα
τὸν Ὄcιριν τὸν cφαγέντα ὑπὸ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τοῦ Τυφῶνοc.
καὶ διὰ τοῦτο φεύγει ἡ Ἶcιc μετὰ Ὥρου τοῦ υἱοῦ αὐτῆc εἰc Βύβλον
τῆc Συρίαc ζητοῦcα τὸν Ὄcιριν καὶ πικρῶc θρηνοῦcα, ἕωc ηὔξηcεν
5 ὁ Ὧροc καὶ ἀπέκτεινε τὸν Τυφῶνα. ⟨3. Wenn nun Isis eine Göttin
ist und nicht zu helfen vermochte Osiris, ihrem Bruder und Mann,
wie ist es möglich, daß sie einem anderen helfe? Es ist nicht
möglich, daß die göttliche Natur sich fürchte und fliehe oder weine
und wehklage. Sonst ist sie sehr elend. 4. Aber von Osiris sagen
10 sie, daß er ein wohltätiger Gott sei. Und er wurde von Typhon
getötet und vermochte nicht, sich zu helfen. Und das ist bekannt,
daß es von der Gottheit nicht gesagt werden kann. 5. Und wieder
sagen sie von seinem Bruder Typhon, daß er ein Gott sei, der seinen
Bruder tötete und von dem Sohn seines Bruders und von seiner
15 Schwägerin getötet wurde, indem er sich nicht selbst zu helfen ver-
mochte. Wie wird wohl er, der sich selbst nicht half, ein Gott sein?⟩
6. καὶ ἐπὶ τοιούτοιc ἀτυχήμαcι γνωριcθέντεc αὐτοὶ θεοὶ ὑπὸ τῶν ἀcυνέτων
Αἰγυπτίων ἐνομίcθηcαν· οἵτινεc μηδ᾽ ἐν τοιούτοιc ἀρκεcθέντεc ἢ τοῖc
λοιποῖc cεβάcμαcι τῶν ἐθνῶν καὶ τὰ ἄλογα ζῷα παρειcήγαγον θεοὺc εἶναι.
20 ⟨7. Denn manche von ihnen beten das Schaf an ⟨τινὲc δὲ
τράγον⟩ andere aber das Kalb und einige das Schwein, und andere

1 Ἀρχῆθεν *M*$_{1, 2, 3, 4}$ *u. a. Boisson.* Ἀρχαίωc *V*$_{54}$ *Robins.* ἀχραίωc *V*$_{21}$ in principio *Lat.* 1—5 ἐcέβοντο . . . Τυφῶνα: dienten sie der Isis und sie sagen, daß sie fürwahr eine Göttin ist, welche fürwahr zum Ehemann ihren Bruder Osiris hatte. Als aber fürwahr Osiris getötet wurde von seinem Bruder Typhon, floh Isis mit ihrem Sohn Horos nach Byblos in Syrien, und war dort eine bestimmte Zeit, bis daß ihr Sohn groß wurde, und kämpfte mit seinem Oheim Typhon und ihn tötete. Und da fürwahr kehrte Isis zurück und zog umher mit ihrem Sohn Horos und suchte den Leichnam ihres Mannes Osiris und beklagte bitterlich seinen Tod *S.* 2 τοῦ Τυφῶνοc: Τυφῶνοc *M*$_{1, 2, 3, 4}$ *Boisson.* 4 ἕωc οὗ *M*$_{1, 3, (4)}$. 5—16 Wenn . . . sein *S, dafür in G:* οὔτε οὖν ἡ Ἶcιc ἴcχυcε βοηθῆcαι τῷ ἰδίῳ ἀδελφῷ καὶ ἀνδρί· οὔτε ὁ Ὄcιριc (+ ὁ cωτήριοc *aus S Henn.*) cφαζόμενοc ὑπὸ τοῦ Τυφῶνοc ἠδυνήθη ἀντιλαβέcθαι ἑαυτοῦ (αὐτοῦ *M*$_{1, 2, 3, 4}$)· οὔτε ὁ (ὁ *M*$_{1, 3, 4}$ < *d. and. Hss.*) Τυφὼν ὁ ἀδελφοκτόνοc ἀπολλύμενοc ὑπὸ τοῦ Ὥρου καὶ τῆc Ἴcιδοc εὐπόρηcε (ἴcχυcε *M*$_{2}$*V*$_{102}$) ῥύcαcθαι ἑαυτὸν τοῦ θανάτου. 9 Sonst . . . elend *echt?* 17—19 καὶ . . . εἶναι: Die Ägypter nun, weil sie unverständiger waren als die übrigen Völker, so genügten ihnen nicht diese und diesen ähnliche Götter, sondern auch den Tieren, in welchen allein eine Seele nicht ist, legten sie den Namen von Göttern bei *S.* 20—19, 17 *zumeist aus S, in G dafür:* Τινὲc γὰρ αὐτῶν ἐcεβάcθηcαν τὸ (*so M*$_{1, 3, 4}$ τὸ < *d. and. Hss. Ausgg.*) πρόβατον, „τινὲc δὲ τράγον“, ἕτεροι δὲ μόcχον καὶ τὸν (τὸν < *Henn.*) χοῖρον, ἄλλοι δὲ τὸν κόρακα καὶ τὸν ἱέρακα καὶ τὸν γῦπα (τὸν γῦπά τε *M*$_{1, 3, 4}$) καὶ τὸν ἀετόν, καὶ (καὶ < *M*$_{1, 3, 4}$) ἄλλοι τὸν κροκόδειλον, τινὲc δὲ τὸν (τὸν < *W M*$_{1, 2, 3, 4}$ *P*) αἴλουρον καὶ τὸν (τὸν < *W M M*$_{2}$ *P*) κύνα „καὶ τὸν λύκον καὶ τὸν πίθηκον“ καὶ τὸν (τὸν < *M M*$_{1, 2, 3, 4}$) δράκοντα καὶ τὴν ἀcπίδα καὶ ἄλλοι τὸ κρόμυον καὶ τὸ cκόροδον καὶ (τὰc + *Henn.*) ἀκάνθαc (ἄκανθα, ἄκανθον *Hss. verb. v. Boisson.*) καὶ τὰ λοιπὰ κτίcματα. „καὶ . . . ἰcχύουcιν“ (*vgl. S. 19, 7 f.*). ὁρῶντεc γὰρ τοὺc θεοὺc αὐτῶν βιβρωcκομένουc ὑπὸ ἑτέρων ἀνθρώπων καὶ καιομένουc καὶ cφαττομένουc καὶ cηπομένουc οὐ cυνῆκαν περὶ αὐτῶν ὅτι οὐκ εἰcὶ θεοί. 20 f. *die Ergänzung aus G.*

den Wels und einige das Krokodil und den Sperber und den Fisch und die Weihe und den Geier und den Adler und den Raben. Einige beten an die Katze und andere den Fisch Schibbuta, einige den Hund ⟨καὶ τὸν λύκον καὶ τὸν πίθηκον⟩, einige die Schlange und einige die Aspis und andere den Löwen und andere den Knoblauch und die Zwiebeln und die Dornen und andere den Panther und anderes diesen ähnliches⟩. 8. καὶ οὐκ αἰσθάνονται οἱ ταλαίπωροι περὶ πάντων τούτων ὅτι οὐδὲν ἰσχύουσιν, ⟨indem sie täglich an ihren Göttern sehen, daß sie aufgegessen und zerstört werden von Menschen, selbst von ihren Genossen. Und einige von ihnen werden verbrannt und einige getötet und einige vermodern und werden zu Mist. Und nicht begreifen sie, daß sie auf viele Weisen zerstört werden. 9. Und nicht haben daher die Ägypter begriffen, daß, die diesen gleichen, nicht Götter sind, in welcher Händen ihre (eigne) Rettung nicht ist. Und wenn sie denn zu ihrer eignen Rettung zu schwach sind, woher wird wohl zur Rettung ihrer Anbeter in ihnen die Kraft sein zu helfen?⟩

XIII. 1. Πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν οἵ τε Αἰγύπτιοι καὶ οἱ Χαλδαῖοι καὶ οἱ Ἕλληνες τοιούτους παρεισάγοντες θεοὺς καὶ ἀγάλματα αὐτῶν ποιοῦντες καὶ θεοποιούμενοι τὰ κωφὰ καὶ ἀναίσθητα εἴδωλα. 2. καὶ θαυμάζω, πῶς ὁρῶντες τοὺς θεοὺς αὐτῶν ὑπὸ τῶν δημιουργῶν πριζομένους καὶ πελεκουμένοις καὶ κολοβουμένους ⟨und gebrannt und geformt und in jede Gestalt von ihnen verändert werden. Und da sie alt werden und wegen der Länge der Zeit aufhören und da sie gegossen und da sie klein gemacht werden, wie haben sie wohl nicht eingesehen hinsichtlich ihrer, daß sie nicht Götter sind?⟩ ὅτε γὰρ περὶ τῆς ἰδίας σωτηρίας οὐδὲν ἰσχύουσι, πῶς τῶν ἀνθρώπων πρόνοιαν ποιήσονται; ⟨3. Aber auch die Dichter und Philosophen bei ihnen haben irrend aufgebracht von denselben, daß sie Götter sind als solche Dinge, welche gemacht sind zur Ehre des allmächtigen Gottes. Und irrend wollten sie, daß sie ähnlich seien dem Gott,

4: 7 f. *die Ergänzungen aus G.* 18—22 Einen großen Irrtum also haben die Ägypter geirrt mehr denn alle Völker, welche auf der Oberfläche der Erde sind. Wunderbar aber ist es, o König, hinsichtlich der Griechen, da sie sich vor allen übrigen Völkern durch ihre Sitten und durch ihre Vernunft auszeichnen, wie sie in die Irre gegangen sind, den toten Götzen und den Bildern ohne Seele nach, indem sie sehen ihre Götter, daß sie von ihren Verfertigern gesägt, behauen, kürzer gemacht und klein geschnitten „und gebrannt" . . . *S.* 19—20 θεοὺς . . . ποιοῦντες ⟨ $M_{1, 3, 4}$. 22—26 und . . . sind *S* παλαιουμένους τε ὑπὸ τοῦ χρόνου καὶ ἀναλυομένους καὶ χωνευομένους οὐκ ἐφρόνησαν περὶ αὐτῶν ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί *G.* 26—28 ὅτε . . . ποιήσονται: Und diese, welche ihre eigne Rettung nicht vermögen, wie werden sie für die Menschen Fürsorge zu erweisen vermögen? *S.* 27 περὶ: ὑπὲρ $M_{1, 3, 4}$. 28—20, 8 Aber . . . haben *S* ⟨ *G.*

von welchem niemals jemand gesehen hat, wem er gleich sei, noch ihn zu sehen vermag. 4. Und dabei bringen sie hinsichtlich der Gottheit auf, als wenn ein Mangel sich bei ihr fände, dadurch (nämlich), daß sie sagen, daß sie annehme das Opfer und fordere
5 das Brandopfer und die Sprengung und Tötungen von Menschen und Tempel. Gott aber ist nicht bedürftig, und von diesen (Dingen) ist keines ihm nötig. Und es ist deutlich, daß die Menschen darin geirrt haben, was sie gedacht haben〉. 5. ἀλλ' οἱ ποιηταὶ αὐτῶν καὶ φιλόσοφοι [τῶν τε Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων καὶ Αἰγυπτίων], θελή-
10 σαντες τοῖς ποιήμασιν αὐτῶν καὶ συγγραφαῖς σεμνῦναι τοὺς παρ' αὐτοῖς θεούς, μειζόνως τὴν αἰσχύνην αὐτῶν ἐξεκάλυψαν καὶ γυμνὴν πᾶσι προύθηκαν .... 〈bringen auf und sagen, daß die Natur aller ihrer Götter **eine** sei, und sie haben nicht erkannt Gott unseren Herrn, der, während er einer ist, in allem ist. Sie irren also〉, εἰ γὰρ τὸ
15 σῶμα τοῦ ἀνθρώπου πολυμερὲς ὂν οὐκ ἀποβάλλεταί τι τῶν ἰδίων μελῶν, ἀλλὰ πρὸς πάντα τὰ μέλη ἀδιάρρηκτον ἕνωσιν ἔχον ἑαυτῷ ἐστι σύμφωνον, πῶς ἐν φύσει θεοῦ μάχη καὶ διαφωνία ἔσται τοσαύτη; εἰ γὰρ μία φύσις τῶν θεῶν ὑπῆρχεν, οὐκ ὤφειλεν θεὸς θεὸν διώκειν οὔτε σφάζειν οὔτε κακοποιεῖν. 6. εἰ δὲ οἱ θεοὶ ὑπὸ θεῶν ἐδιώχθησαν
20 καὶ ἐσφάγησαν καὶ ἡρπάγησαν καὶ ἐκεραυνώθησαν, οὐκέτι μία φύσις ἐστίν, ἀλλὰ γνῶμαι διῃρημέναι, πᾶσαι κακοποιοί· ὥστε οὐδεὶς ἐξ αὐτῶν ἐστι θεός. φανερὸν οὖν, ὦ βασιλεῦ, πλάνην εἶναι πᾶσαν τὴν περὶ τῶν θεῶν φυσιολογίαν.

7. Πῶς δὲ οὐ συνῆκαν οἱ σοφοὶ καὶ λόγιοι τῶν Ἑλλήνων, ὅτι
25 νόμους θέμενοι κρίνονται ὑπὸ τῶν ἰδίων νόμων; εἰ γὰρ οἱ νόμοι δί-

8—12 ἀλλὰ ... sagen: *in S nur:* Ihre Dichter aber und Philosophen bringen auf und sagen. 9 τῶν ... Αἰγυπτίων *(vgl. oben S. 5, 19 f.)* [ ] *Geffck.* 12—14 bringen ... also *S* 〈 *G. das also* 14 εἰ γὰρ *an* 12 προύθηκαν *anschließt, vgl. den Kommentar.* 14—23 εἰ ... φυσιολογίαν: denn wenn, indem der Körper des Menschen durch die Teile eine Vielheit bildet, sich nicht ein Glied vor dem anderen fürchtet, sondern, indem es ein zusammengesetzter Körper ist, jedes gleich (übereinstimmend) ist mit jedem: so nun kommt auch Gott, der einer ist in seiner Natur, eine Wesenheit zu, indem er gleich ist in seiner Natur und Wesenheit und sich nicht vor sich fürchtet. Wenn nun die Natur der Götter eine ist, so ist es nicht in der Ordnung, daß ein Gott den anderen verfolgt, auch nicht, daß er ihn tötet, auch nicht, daß er ihm etwas Böses tut. Wenn nun Götter von Göttern verfolgt und durchbohrt wurden und einige geraubt und einige durch Blitze erschlagen wurden, so ist deutlich, daß nicht eine ist die Natur ihrer Götter. Und daher ist es deutlich, o König, daß es Irrtum ist, daß sie zählen die Naturen ihrer Götter und ihnen eine Natur geben *S.* 17 τοσαύτη ἔσται *W $M_{1,3,4}$ P* τοσαύτη ἐστίν *M_2* tanta est *Lat.* 21 κακοποιαί *$M_{1,3,4}$.* 22 φανερὸν οὖν *W M $M_{2,3,4}$ Wilam.* + ἐστὶν (ἔσται) *d. and. Hss.* 24—21, 14 Πῶς ... σέβεσθαι: *S hat, z. t. in anderer Stellung, dies* (S. 387 *Seeb.*): Wenn es nun in der Ordnung ist, daß wir über einen Gott staunen, welcher gesehen wird und nicht sieht, wieviel mehr ist das des Staunens würdig, daß jemand an eine Natur glaubt, die nicht sichtbar ist und alles sieht (∼ *G. S. 21, 13*). „Und wenn wiederum ... lobe" (*vgl. S. 21, 14—17*). Denn siehe! da die Griechen Gesetze eingeführt haben, haben sie nicht bemerkt, daß sie durch ihre Gesetze

καιοί εἰcιν, ἄδικοι πάντωc οἱ θεοὶ αὐτῶν εἰcὶ παράνομα ποιήcαντεc, ἀλληλοκτονίαc καὶ φαρμακείαc καὶ μοιχείαc .... καὶ κλοπὰc καὶ ἀρcενοκοιτίαc· εἰ δὲ καλῶc ἔπραξαν ταῦτα, οἱ νόμοι ἄρα ἄδικοί εἰcι κατὰ τῶν θεῶν cυντεθέντεc· νυνὶ δὲ οἱ νόμοι καλοί εἰcι καὶ δίκαιοι, τὰ καλὰ ἐπαινοῦντεc καὶ τὰ κακὰ ἀπαγορεύοντεc· τὰ δὲ ἔργα τῶν 5 θεῶν αὐτῶν παράνομα· παράνομοι ἄρα οἱ θεοὶ αὐτῶν καὶ ἔνοχοι πάντεc θανάτου καὶ ἀcεβεῖc οἱ τοιούτουc θεοὺc παρειcάγοντεc. *εἰ μὲν γὰρ μυθικαὶ αἱ περὶ αὐτῶν ἱcτορίαι, οὐδέν εἰcιν εἰ μὴ μόνον λόγοι· εἰ δὲ φυcικαί, οὐκέτι θεοί εἰcιν οἱ ταῦτα ποιήcαντεc καὶ παθόντεc· εἰ δὲ ἀλληγορικαί, μῦθοί εἰcι καὶ οὐκ ἄλλο τι.* 10

8. Ἀποδέδεικται τοίνυν, ὦ βαcιλεῦ, ταῦτα πάντα τὰ πολύθεα cεβάcματα πλάνηc ἔργα καὶ ἀπωλείαc ὑπάρχειν. οὐ χρὴ γὰρ θεοὺc ὀνομάζειν ὁρατοὺc καὶ μὴ ὁρῶνταc· ἀλλὰ τὸν ἀόρατον καὶ πάντα ὁρῶντα καὶ πάντα δημιουργήcαντα δεῖ θεὸν cέβεcθαι. ⟨Und wenn wiederum es sich ziemt, daß man aufmerksam die Werke eines 15 Künstlers anschaue, um wieviel mehr ziemt es sich, daß der Mensch den Schöpfer des Künstlers lobe!⟩

XIV. 1. Ἔλθωμεν οὖν, ὦ βαcιλεῦ, καὶ ἐπὶ τοὺc Ἰουδαίουc, ὅπωc ἴδωμεν, τί φρονοῦcι καὶ αὐτοὶ περὶ θεοῦ. ⟨Die Juden aber rechnen

ihre Götter verdammen, denn wenn ihre Gesetze gerecht sind, sind ihre Götter ungerecht, welche Übertretung des Gesetzes begangen haben, indem sie einander töteten und Zauberei trieben und Ehebruch begingen **und raubten** und stahlen und mit Männern schliefen samt dem Rest ihrer anderen Taten. Wenn aber ihre Götter gut und so wie sie es beschreiben, dieses alles getan haben, so sind ungerecht die Gesetze der Griechen, weil sie nicht gemäß dem Willen der Götter gegeben sind. **Und hierin hat die ganze Welt geirrt. Denn von den Geschichten über ihre Götter sind einige Sagen, einige natürlich und einige Hymnen und Lieder. Die Hymnen nun und Lieder sind leere Worte und Schall. Die natürlichen aber, wenn es geschehen ist, wie sie es sagen,** so sind sie nicht Götter, weil sie solches getan und solches gelitten und ertragen haben. Und die Sagen sind leere Worte, in welchen ganz und gar keine Kraft ist. *Vgl. den Kommentar.*

2 *Nach* μοιχείαc *aus S wohl* καὶ ἁρπαγὰc *zu ergänzen.* 3 ἀρcενοκοιτείαc $M M_{1,3}$. 4 cυντιθέντεc $M_{1,3,4}$. 5 τὰ δὲ ἔργα: εἰ τὰ ἔργα δὲ M εἰ δὲ τ. ἔ. $M_{1,3,4}$. 6 ἄρα: ἄρα καὶ $M_{1,3,4}$. — οἱ θεοὶ αὐτῶν: αὐτοὶ $M_{1,3,4}$. 6f. καὶ ... θανάτου [ ] *Henn., doch vgl. den Kommentar.* 12 ὑπάρχοντα $M_{1,3,4}$. 14 πάντα δημιουργήcαντα *Robins.* πάνταc δ. $M_{2,3,4}$ *P u. a. Boisson. Henn., nur* πάνταc M_1. — cέβειν $M_2 V_{102}$. 14—17 Und ... lobe *S* ⟨ *G (vgl. oben S. 20 Z. 2 v. u.).* 18 ὦ ⟨ $M_{1,3,4}$. — ἐπὶ τοὺc Ἰουδαίουc: zu der Sache der Juden *S.* 19 καὶ αὐτοὶ: sie *S.* 19—22, 22 Die ... beobachten *aus S und zwar* 19—22, 5 Die ... worden *aus Kp. II 5 Seeb.; in G diese durch Umarbeitung entstellten (vgl. den Kommentar) Angaben:* οὗτοι γὰρ τοῦ Ἀβραὰμ ὄντεc ἀπόγονοι καὶ Ἰcαὰκ (Ἰcαάκ τε $M_{1,2,3,4}$ *P*) καὶ Ἰακὼβ παρῴκηcαν εἰc Αἴγυπτον· ἐκεῖθεν δὲ ἐξήγαγεν αὐτοὺc ὁ θεὸc (ἐξήγαγε δὲ αὐτ. ὁ θ. ἐκ. $M_{1,3,4}$; eduxit autem illos deus inde *Lat.*) ἐν χειρὶ κραταιᾷ καὶ ἐν βραχίονι ὑψηλῷ διὰ Μωcέωc, τοῦ νομοθέτου αὐτῶν, καὶ τέραcι πολλοῖc καὶ cημείοιc ἐγνώριcεν αὐτοῖc τὴν ἑαυτοῦ (αὐτοῦ $M_{1,3,4}$) δύναμιν· ἀλλὰ ἀγνώμονεc καὶ αὐτοὶ φανέντεc καὶ ἀχάριcτοι, πολλάκιc ἐλάτρευcαν τοῖc τῶν ἐθνῶν cεβάcμαcι καὶ τοὺc ἀπεcταλμένουc πρὸc αὐτοὺc προφήταc καὶ δικαίουc ἀπέκτειναν. εἶτα ὡc εὐδόκηcεν ὁ υἱὸc τοῦ θεοῦ ἐλθεῖν ἐπὶ τῆc γῆc (εὐδ. θεὸc τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐπὶ γῆc ἀποcτεῖλαι $M_{1,3,4}$), ἐμπαροινήcαντεc εἰc αὐτὸν προέδωκαν (παρέδωκαν $M_{1,3,4}$) Πιλάτῳ τῷ ἡγεμόνι τῶν Ῥωμαίων καὶ

den Anfang ihres Geschlechtes von Abraham, welcher erzeugte den
Isak, von welchem wurde geboren Jakob, welcher zwölf Söhne
erzeugte, die übersiedelten von Syrien nach Ägypten. Und dort
wurden sie Geschlecht der Hebräer genannt von dem, welcher ihr
5 Gesetz gab. Schließlich aber sind sie Juden genannt worden. 2. Die
Juden nun sagen, daß Gott einer ist, der Schöpfer von allem und
allmächtig, und daß es nicht recht sei, daß angebetet werde etwas
außer dieser Gott allein. Und hierin scheinen sie der Wahrheit
näher gekommen zu sein, mehr denn alle Völker, darin daß sie vor
10 allem Gott und nicht seine Werke anbeten.

3. Und sie ahmen Gott nach durch die Menschenliebe, welche
sie haben, indem sie sich erbarmen über die Armen und los-
kaufen die Gefangenen und die Toten begraben und Dinge tun,
welche diesen ähnlich sind, die Gott annehmbar und auch den
15 Menschen trefflich sind, welche sie empfangen von ihren Vorvätern.

4. Doch auch diese sind abgeirrt von der genauen Erkenntnis
und meinten in ihrem Sinn, daß sie Gott dienten, aber durch die
Art ihrer Handlungen gilt ihr Dienst den Engeln und nicht Gott,
indem sie beobachten die Sabbathe und die Neumonde und die un-
20 gesäuerten Brote und *das große Fasten* und das Fasten und die
Beschneidung und die Reinheit der Speisen, welche (Dinge) sie nicht
einmal so vollkommen beobachten.⟩

XV. 1. Οἱ δὲ Χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ

σταυρῷ κατεδίκασαν, μὴ αἰδεσθέντες τὰς εὐεργεσίας αὐτοῦ καὶ τὰ ἀναρίθμητα θαύματα ἅπερ ἐν αὐτοῖς εἰργάσατο· καὶ ἀπώλοντο τῇ ἰδίᾳ παρανομίᾳ. σέβονται γὰρ καὶ νῦν τὸν θεὸν μόνον (μόνον < $M_{1, 3, 4}$) παντοκράτορα, ἀλλ' οὐ κατ' ἐπίγνωσιν· τὸν γὰρ Χριστὸν ἀρνοῦνται τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ εἰσὶ παρόμοιοι τῶν ἐθνῶν (παρόμοιοι τοῖς ἔθνεσι $M_{1, 3, 4}$, τοῖς ἔθνεσι παρόμοιοι $M_2 V_{102}$), κἂν ἐγγίζειν πως τῇ ἀληθείᾳ δοκῶσιν (δοκοῦσιν $M_2 V_{102}$ *u. a.* δοκοῦσι $M_{1, 3, 4}$ δοκῶσιν *W* Boisson.*), ἧς ἑαυτοὺς ἐμάκρυναν. ταῦτα περὶ τῶν Ἰουδαίων. Die Juden sodann leiten ihr Geschlecht von Abraham ab, und als Abrahams Sohn nennen sie den Isak und Isaks den Jakob und als Jakobs Söhne die Zwölfe, welche aus Syrien nach Ägypten auswanderten und von ihrem Gesetzgeber Geschlechter (Volk) der Hebräer genannt wurden; und in das Land der Verheißung gekommen, nannte man sie Geschlechter (Volk) der Juden *A*. 20 das große Fasten: den großen Tag *Seeb.*

23—23, 16 Χριστιανοί *aus G und S, das dieses an anderer Stelle (II 6 Seeb.) hat. In G heißt es:* 23—23, 4 ff. „Οἱ δὲ Χριστιανοὶ . . . ἀνέλαβε" καὶ ἀνεφάνη ἀνθρώποις, ὅπως ἐκ τῆς πολυθέου πλάνης αὐτοὺς **ἀνακαλέσηται.** καὶ τελέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν διὰ σταυροῦ θανάτου ἐγεύσατο ἑκουσίᾳ βουλῇ κατ' οἰκονομίαν μεγάλην· μετὰ δὲ τρεῖς ἡμέρας **ἀνεβίω** καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνῆλθεν. ου τὸ κλέος τῆς παρουσίας **ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς** ἁγίας **γραφῆς** ἔξεστί σοι γνῶναι, βασιλεῦ, ἐὰν ἐντύχῃς. οὗτος δώδεκα ἔσχε μαθητάς, οἳ μετὰ τὴν ἐν οὐρανοῖς ἄνοδον αὐτοῦ ἐξῆλθον „εἰς τὰς ἐπαρχίας . . . μεγαλωσύνην" (*vgl. S. 23, 14*). καθάπερ εἷς ἐξ αὐτῶν τὰς καθ' ἡμᾶς περιῆλθε χώρας τὸ δόγμα κηρύττων τῆς ἀληθείας. „ὅθεν . . . Χριστιανοί." *In S:* Die Christen nun rechnen den Anfang ihrer Religion von Jesus dem Messias. Und dieser wird genannt der Sohn des Höchsten, und es heißt, daß herabgekommen ist Gott vom Himmel und von einer **hebräischen** Jungfrau nahm und anzog

Χριστοῦ· οὗτος δὲ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου ὁμολογεῖται ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβὰς [διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων]· καὶ ἐκ παρθένου [ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως] σάρκα ἀνέλαβε ⟨und es wohnte in eines Menschen Tochter der Sohn Gottes. Dieses ist von dem Evangelium, welches vor kurzer Zeit gesprochen 5 wurde bei ihnen, da es gepredigt wurde, gelehrt; von welchem auch ihr, wenn ihr es lest, erkennen werdet die Kraft, welche über ihm ist. 2. Dieser Jesus nun wurde aus dem Geschlecht der Hebräer geboren. Er hatte aber zwölf Jünger, damit seine Ökonomie in etwas vollendet würde. Dieser wurde von den Juden durchbohrt 10 [und starb und wurde begraben], und sie sagen, daß er nach drei Tagen erstanden und emporgefahren ist zum Himmel. Und dann gingen diese zwölf Jünger⟩ εἰς τὰς ἐπαρχίας τῆς οἰκουμένης καὶ ἐδίδαξαν τὴν ἐκείνου μεγαλωσύνην ⟨in aller Ehrbarkeit und Bescheidenheit⟩, ὅθεν οἱ εἰσέτι διακονοῦντες τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ κηρύγματος αὐ- 15 τῶν καλοῦνται Χριστιανοί ⟨, welche allgemein bekannt sind⟩. 3. Die Christen aber, o König, da sie umhergingen und suchten, haben die Wahrheit gefunden. Und wie wir aus ihren Schriften entnommen haben, sind sie der Wahrheit und der genauen Erkenntnis nahe, mehr denn die übrigen Völker.⟩ γιγνώσκουσι γὰρ τὸν θεὸν κτίστην 20 καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων ⟨, durch den alles ist und von dem alles ist.⟩ [ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ] καὶ ἄλλον θεὸν πλὴν τούτου

Fleisch; „und es wohnte . . . Jünger" (Z. 4—13) in die bekannten Teile der Welt und lehrten über seine Majestät „in aller Ehrbarkeit und Bescheidenheit". Und deswegen werden auch diejenigen, die heute dieser Verkündigung glauben, Christen genannt, „welche allgemein bekannt sind". *In A:* Die Christen aber leiten ihr Geschlecht von dem Herrn Jesus Christus. Derselbe ist der Sohn des hocherhabenen Gottes, welcher durch den heiligen Geist (∽ *G*) geoffenbart worden ist. Er ist vom Himmel herniedergestiegen und von einer **hebräischen** Jungfrau geboren worden. Sein Fleisch hat er angenommen von der Jungfrau und geoffenbart hat er sich in der menschlichen Natur als den Sohn Gottes. Er hat in seiner Güte, welche die frohe Botschaft brachte, **die ganze Welt** durch seine lebensschaffende Predigt gewonnen. Er war es, der dem Fleische nach aus dem Geschlecht der Hebräer, aus der Gottesgebärerin, der Jungfrau Mariam, geboren worden. Er wählte die zwölf Apostel aus und lehrte **die ganze Welt** durch seine heilsmittlerische, lichtspendende Wahrheit. Und gekreuzigt wurde er mit Nägeln durchbohrt von den Juden und auferstanden von den Toten fuhr er zum Himmel auf. Er sandte die Apostel in die ganze Welt und unterrichtete alle durch göttliche und hoher Weisheit volle Wunder. Ihre Predigt treibt Blüten und Früchte bis heute und ruft die ganze Welt zur Erleuchtung auf.

1 ὁ ⟨ *M1, 3, 4.* — ὡμολόγηται *M2, 4 u. a.* 2 διὰ . . . ἀνθρώπων *und* 3 ἁγίας . . . ἀφθόρως *Zusatz, vgl. den Kommentar.* 11 und . . . begraben [ ] *Seeb.* 16—20 Die Christen . . . Völker *S, dafür G:* Καὶ οὗτοί εἰσιν οἱ ὑπὲρ πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς εὑρόντες τὴν ἀλήθειαν. 20—21 γιγνώσκουσι . . . ἁπάντων: denn sie erkennen und glauben an Gott den Schöpfer Himmels und der Erde *S.* 21 f. durch . . . ist *S* ⟨ *G.* 22 ἐν . . . ἁγίῳ *Zusatz.* 22—24, 3 καὶ . . . αἰῶνος: welcher nicht einen anderen Gott zum Genossen hat, von welchem sie empfangen haben die Gebote, die sie eingezeichnet haben auf ihren Sinn, welche sie beobachten wegen der Hoffnung und Erwartung der zukünftigen Welt *S.*

οὐ cέβονται. ἔχουcι τὰc ἐντολὰc αὐτοῦ τοῦ κυρίου Ἰηcοῦ Χριcτοῦ
ἐν ταῖc καρδίαιc κεχαραγμέναc καὶ ταύταc φυλάττουcι προcδοκῶντεc
ἀνάcταcιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντοc αἰῶνοc. 4. οὐ μοιχεύου-
cιν, οὐ πορνεύουcιν, οὐ ψευδομαρτυροῦcιν ⟨und reißen nicht ein
5 Depositum an sich⟩, οὐκ ἐπιθυμοῦcι τὰ ἀλλότρια, τιμῶcι πατέρα καὶ
μητέρα καὶ τοὺc πληcίον φιλοῦcι, δίκαια κρίνουcιν. 5. ⟨Und die
Götzen nach dem Bilde der Menschen beten sie nicht an,⟩ ὅcα οὐ
θέλουcιν αὐτοῖc γίνεcθαι ἑτέρῳ οὐ ποιοῦcι, ⟨und von der Speise der
Götzenopfer essen sie nicht, denn sie sind rein,⟩ τοὺc ἀδικοῦνταc
10 αὐτοὺc παρακαλοῦcι καὶ προcφιλεῖc αὐτοὺc ἑαυτοῖc ποιοῦcι, τοὺc
ἐχθροὺc εὐεργετεῖν cπουδάζουcι, [πραεῖc εἰcι καὶ ἐπιεικεῖc.] ⟨6. Und
ihre Weiber sind rein, o König, wie Jungfrauen und ihre Töchter
sanftmütig und ihre Männer⟩ ἀπὸ πάcηc cυνουcίαc ἀνόμου καὶ ἀπὸ
πάcηc ἀκαθαρcίαc ἐγκρατεύονται ⟨wegen der Hoffnung der zukünftigen
15 Vergeltung, die bevorsteht in der anderen Welt. Die Knechte aber
und Mägde oder die Kinder, wenn einzelne von ihnen (welche) haben,
unterweisen sie, daß sie Christen werden, wegen der Liebe, die sie
zu ihnen haben. Und wenn sie es geworden sind, nennen sie sie
Brüder ohne Unterschied.

20 7. Die fremden Götter beten sie nicht an und in aller Demut
und Güte wandeln sie, und Lüge wird nicht bei ihnen gefunden.
Und sie lieben einander, ⟩χήραν οὐχ ὑπερορῶcιν, ὀρφανὸν οὐ λυποῦcιν·
ὁ ἔχων τῷ μὴ ἔχοντι ἀνεπιφθόνωc ἐπιχορηγεῖ· ξένον ἐὰν ἴδωcιν, ὑπὸ
cτέγην εἰcάγουcι καὶ χαίρουcιν ἐπ' αὐτῷ ὡc ἐπὶ ἀδελφῷ ἀληθινῷ·
25 οὐ γὰρ κατὰ cάρκα ἀδελφοὺc ἑαυτοὺc καλοῦcιν ἀλλὰ κατὰ ψυχὴν
⟨und in Gott⟩.

8. So oft aber einer von ihren Armen von der Welt geht und

1 ἔχουcι δὲ $M_{1, 3, 4}$. 3—6 οὐ . . . κρίνουcιν: Deswegen treiben sie nicht Ehebruch und huren nicht und geben nicht falsches Zeugnis ab „und reißen nicht ein Depositum an sich", und nicht gelüstet sie nach dem, was ihnen nicht gehört; sie ehren Vater und Mutter und denen, welche ihnen nahe sind, erweisen sie Gutes, und wenn sie Richter sind, so richten sie in Gerechtigkeit *S*. 4—5 und . . . sich *S* ⟨ *G*. 6—7 Und . . . an *S* ⟨ *G*. 8 γενέcθαι ἑτέροιc $M_{1, 3, 4}$. 8—9 und . . . rein *S* ⟨ *G*. 9—10 τοὺc . . . παρακαλοῦcι: und die, welche sie bedrücken, trösten sie *S*. 11 εὐεργετεῖν cπουδάζουcι: tun sie Gutes *S*. — πραεῖc εἰcὶ καὶ ἐπιεικεῖc ⟨ *S* [ ] *Geffck*. 11—13 Und . . . Männer *S* ⟨ *G*. 14—22 wegen . . . einander *S* ⟨ *G*. 22 χήραν . . . λυποῦcιν: und von den Witwen wenden sie nicht ab ihre Aufmerksamkeit und die Waise befreien sie von dem, der sie vergewaltigt *S*. 23—24 ὁ . . . ἀληθινῷ: und der, welcher hat, gibt dem, der nicht hat, ohne Neid, und wenn sie einen Fremdling sehen, so bringen sie ihn in ihre Wohnungen und freuen sich über ihn wie über einen wahren Bruder *S*. 23 ἀφθόνωc $M_{1, 3, 4}$ *P Boisson*. 24 cτέγην: Wohnungen *S* cτέγηc $M_{1, 3, 4}$ cτέγαc? 25 denn nicht nennen sie Brüder, die es im Leibe sind, sondern Brüder, die es im Geist „und in Gott" sind *S*. — ψυχήν: πνεῦμα V_{21} *Boisson. vgl. S*. 26 und in Gott *S* ⟨ *G*. 27—25, 8 So . . . Nahrung *S* ⟨ *G*.

ihn irgend einer von ihnen sieht, so nimmt er sich nach Kräften seines Begräbnisses an. Und wenn sie hören, daß einer von ihnen gefangen ist oder bedrückt wegen des Namens ihres Messias, so nehmen sie sich alle seiner Notdurft an, und wenn es möglich ist, daß er befreit werde, so befreien sie ihn.

9. Und wenn bei ihnen jemand ist, der bedürftig oder arm ist, und sie nicht überflüssigen Bedarf haben, so fasten sie zwei oder drei Tage, damit sie den Armen erfüllen den Bedarf ihrer Nahrung.

10. ἕτοιμοί εἰσιν ὑπὲρ Χριστοῦ τὰς ψυχὰς αὐτῶν προέσθαι· τὰ γὰρ προστάγματα αὐτοῦ ἀσφαλῶς φυλάττουσιν, ὁσίως καὶ δικαίως ζῶντες, καθὼς κύριος ὁ θεὸς αὐτοῖς προσέταξεν, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ ⟨an allen Morgen und⟩ κατὰ πᾶσαν ὥραν ἐν παντὶ βρώματι καὶ ποτῷ καὶ τοῖς λοιποῖς ἀγαθοῖς.

11. Und wenn ein Gerechter unter ihnen aus dieser Welt geht, so freuen sie sich und danken Gott und geleiten seinen Leichnam, als wenn er von einem Orte zu einem andern reist Und wenn einem von ihnen ein Kind geboren wird, so loben sie Gott, und wenn es sich wiederum ereignet und es in seiner Kindheit stirbt, so loben sie Gott gewaltiglich, weil es durchschritten hat die Welt ohne Sünden. Und wenn wiederum sie sehen, daß einer von ihnen gestorben ist in seiner Gottlosigkeit oder in seinen Sünden, so weinen sie über diesen bitterlich und seufzen, als über einen, der im Begriff ist zur Strafe zu gehen.

12. Dieses ist die Satzung des Gesetzes der Christen, o König, und ihre Sitten.

XVI. 1. Als solche, die Gott kennen, bitten sie von ihm Bitten, welche ihm anstehen zu geben und ihnen zu empfangen. Und so vollenden sie die Zeit ihres Lebens. Und weil sie erkennen die Wohltaten Gottes gegen sich, siehe, so gehen ihretwegen fort die Schönheiten, welche in der Welt sind. Und wahrhaftig gehören sie zu denen, welche die Wahrheit gefunden haben, indem sie umherzogen und sie suchten. Und daraus, was wir erkannt haben,

9 ἕτοιμοι . . . προέσθαι < *S*. 9—13 τὰ . . . ἀγαθοῖς: Und die Gebote ihres Messias beobachten sie mit großem Eifer, gerecht und ehrbar leben sie, wie es ihnen der Herr ihr Gott befohlen hat. „An allen Morgen und" zu allen Stunden, im Hinblick auf die Wohltaten Gottes gegen sie, loben und preisen sie ihn, und in Betreff ihrer Speise und in Betreff ihres Trankes danken sie ihm *S*. 12 an . . . und *S* < *G*. — ἐν: ἐπὶ *Wilam*. 14—23 Und . . . gehen *S* < *G*. 24—26, 27 *S*, *in G nur:* Ὄντως οὖν αὕτη ἐστὶν ἡ ὁδὸς τῆς ἀληθείας, ἥτις τοὺς ὁδεύοντας αὐτὴν εἰς τὴν αἰώνιον χειραγωγεῖ βασιλείαν, τὴν ἐπηγγελμένην παρὰ Χριστοῦ ἐν τῇ μελλούσῃ ζωῇ. καὶ ἵνα γνῷς, βασιλεῦ, ὅτι οὐκ ἀπ' ἐμαυτοῦ ταῦτα λέγω, ταῖς γραφαῖς *ἐγκύψας* τῶν Χριστιανῶν εὑρήσεις οὐδὲν ἔξω τῆς ἀληθείας με λέγειν (vgl. 26, 13; 19 ff.).

haben wir eingesehen, daß diese allein der Erkenntnis der Wahrheit nahe sind.

2. Die guten Werke aber, die sie tun, rufen sie nicht aus in die Ohren der vielen, und sie tragen Sorge, daß nicht jemand sie bemerke, und verbergen ihre Gabe wie jemand, der einen Schatz findet und ihn verbirgt. Und sie bemühen sich, daß sie gerecht werden als solche, die erwarten, daß sie ihren Messias sehen und von ihm empfangen werden die Verheißungen, die bei ihnen sind, in großer Herrlichkeit.

3. Ihre Worte aber und ihre Gebote, o König, und die Herrlichkeit ihres Dienstes und die Erwartung des Lohnes ihrer Vergeltung gemäß der Betätigung jedes einzelnen von ihnen, welchen sie erwarten in der anderen Welt, vermagst du aus ihren Schriften kennen zu lernen. 4. Uns genügt es aber, daß wir in Kürze Eurer Majestät Mitteilung gemacht haben in Betreff des Wandels und der Wahrheit der Christen, denn, wahrlich, groß und wunderbar ist ihre Lehre für den, welcher sie erwägen und verstehen will, und wahrlich ist ein neues dieses Volk, und eine göttliche Mischung ist in ihm.

5. So nehmet nun ihre Schriften und leset in ihnen und, siehe, ihr werdet finden, daß ich nicht von mir aus dieses vorgebracht oder als ihr Anwalt dieses gesagt habe, sondern, da ich es in ihren Schriften gelesen habe, so habe ich fest diese Dinge geglaubt und auch die zukünftigen. Und deshalb war ich genötigt, die Wahrheit denjenigen kundzutun, welche Neigung zu ihr haben und die zukünftige Welt suchen.

6. Und nicht ist es mir zweifelhaft, daß (nicht) wegen des Flehens der Christen die Welt besteht. ⟨τὰ δὲ λοιπὰ ἔθνη πλανῶνται καὶ πλανῶϲιν [ἑαυτούϲ]⟩ indem sie sich hinwälzen vor die Elemente der Welt, da nicht will die Anschauung ihres Sinnes, daß sie an ihnen vorübergehe, ⟨ὁδεύοντεϲ γὰρ ἐν ϲκότει⟩

16 denn . . . Lehre: μεγάλα γὰρ καὶ θαυμαϲτὰ τὰ ὑπὸ τῶν Χριϲτιανῶν λεγόμενα καὶ πραττόμενα *G (vgl. unten S. 27, 6).* 27—27, 36 *fast nur in S, in G sehr wenig. Nach einer Bemerkung über den Königssohn im Roman:* καλῶϲ οὖν ϲυνῆκεν ὁ υἱόϲ ϲου καὶ δικαίωϲ ἐδιδάχθη τοῦ λατρεύειν ζῶντι θεῷ καὶ ϲωθῆναι εἰϲ τὸν μέλλοντα ἐπέρχεϲθαι αἰῶνα *folgt, teilweise in anderer Reihenfolge als das einzelne bei S. dies:* μεγάλα γὰρ καὶ θαυμαϲτὰ τὰ ὑπὸ τῶν Χριϲτιανῶν λεγόμενα καὶ πραττόμενα *(vgl. oben zu 16)*· οὐ γὰρ ἀνθρώπων ῥήματα λαλοῦϲιν ἀλλὰ τὰ τοῦ θεοῦ *(vgl. S. 27, 4 ff.).* „τὰ δὲ λοιπὰ . . . ἑαυτούϲ" *(vgl. Z. 27 f.)* [(ἑαυτοὺϲ [ ] *Seeb.*) = Die übrigen Völker aber irren und führen in die Irre *S*]. 30—27, 2 ὁδεύοντεϲ . . . μεθύοντεϲ: tappen wie in Finsternis, „weil sie die Wahrheit nicht erkennen wollen," und wie Trunkene schwanken sie und stoßen einander „und fallen" *S. Nach* μεθύοντεϲ *folgt:* „ἕωϲ ὧδε ὁ πρὸϲ ϲέ μου λόγοϲ, βαϲιλεῦ", ὁ ὑπὸ τῆϲ ἀληθείαϲ ἐν τῷ νοΐ μου ὑπαγορευθείϲ. διὸ παυϲάϲθων οἱ ἀνόητοί ϲου ϲοφοὶ ματαιολογοῦντεϲ κατὰ τοῦ κυρίου· ϲυμφέρει γὰρ ὑμῖν θεὸν

weil sie die Wahrheit nicht erkennen wollen ⟨προσρήσσονται ἑαυτοῖς ὡς μεθύοντες⟩ und fallen.

XVII. 1. ⟨Ἕως ὧδε ὁ πρὸς σέ μου λόγος, βασιλεῦ⟩, denn hinsichtlich des Restes finden sich, wie oben gesagt wurde, in ihren anderen Schriften Worte, die zu schwer sind, sie zu sagen, auch daß sie ein Mensch wiederhole, welche nicht nur gesagt, sondern auch geschehen sind.

2. Die Griechen aber, o König, weil sie schmähliche Dinge tun in Schlafen mit Männern und mit der Mutter und Schwester und Tochter, wenden das* Lächerliche ihrer Unsauberkeit auf die Christen. Die Christen aber sind gerecht und heilig, und die Wahrheit ist vor ihre Augen gestellt, 3. und ihr Geist ist geduldig. Und deshalb, indem sie ihren Irrtum erkennen und von ihnen mißhandelt werden, ertragen und erdulden sie sie, und mehr noch, sie erbarmen sich über sie als über Menschen, die der Erkenntnis ermangeln und sie bringen um ihretwillen Gebet dar, auf daß sie sich von ihrem Irrtum bekehren.

4. Wenn aber es geschieht und einer von ihnen sich bekehrt hat, so ist er beschämt vor den Christen wegen der Taten, welche von ihm getan wurden, und er lobt Gott, indem er sagt: in Unwissenheit habe ich dieses getan. Und er reinigt sein Herz, und seine Sünden werden ihm vergeben, weil er in Unwissenheit sie getan hat in der früheren Zeit, da er lästerte und schmähte die wahre Erkenntnis der Christen.

5. Und wahrlich, selig ist das Geschlecht der Christen vor allen Menschen, welche auf der Oberfläche der Erde sind.

6. So mögen nun aufhören die Zungen derer, welche Nichtigkeiten reden und die Christen verleumden, und sie mögen nun die Wahrheit sagen, denn es ist ihnen nützlich, daß sie den wahren Gott anbeten mehr als daß sie anbeten einen Schall ohne Sinn.

7. Und wahrhaftig ist Gottes, was gesagt wird durch den Mund der Christen, und ihre Lehre ist das Tor des Lichtes.

8. Es mögen sich ihr also alle diejenigen nahen, welche Gott nicht erkannt haben, und empfangen unvergängliche Worte, welche sind von jeher und von Ewigkeit. Mögen sie also zuvorkommen dem schrecklichen Gericht, welches durch Jesus den Messias bereit ist zu kommen über das ganze menschliche Geschlecht.

κτίστην σέβεσθαι καὶ τὰ **ἄφθαρτα** αὐτοῦ **ἐνωτίζεσθαι ῥήματα,** ἵνα κρίσιν ἐκφυγόντες καὶ τιμωρίας ζωῆς ἀνωλέθρου δειχθείητε κληρονόμοι.

1 weil . . . wollen; 2 und fallen *S* < *G.* 10 das Lächerliche: das Grauenvolle *Harris Seeb.* das Lachen *Henn.* 36 *Subscriptio in S:* Beendigt ist die Apologie des Philosophen Aristides.

Kommentar zu Aristides.

Aufschrift.

Die Aufschrift der Apologie und damit ihre zeitliche Zuweisung, die Frage, ob sie unter Hadrian oder Antoninus Pius geschrieben sei, hat eine längere Polemik unter den Gelehrten entwickelt.[1] Heute ist man ziemlich allgemein zu der Erkenntnis gekommen, daß die Schrift sich an Antoninus Pius richtet. Wir wollen hier, ohne die Polemik längere Revue passieren zu lassen, einfach an der Hand der Zeugnisse, die hier in Frage kommen, die Frage selbst prüfen und danach auf ihre Bedeutung, auf die Folgerungen, die ihre Beantwortung notwendig macht, hinweisen.

Für die chronologische Bestimmung des Aristides haben wir drei (bezw. vier) Daten. Das erste ist die Notiz bei Eusebius in der Chronik. Er vermerkt unter dem Jahre Abrahams 2140 = 126 n. Chr. nach dem armenischen Texte (cod. N und Hieronymus zum Jahre 2141 bezw. 2142): *Codratus apostolorum auditor et Aristides nostri dogmatis (nostrae rei) philosophus Atheniensis Adriano supplicationes dedere apologeticas (apologiae, responsionis) ob mandatum* (Κοδρᾶτος ὁ ἱερὸς τῶν ἀποστόλων ἀκουστής, Αἰλίῳ Ἀδριανῷ τῷ αὐτοκράτορι λόγους ἀπολογίας ὑπὲρ Χριστιανῶν ἐπέδωκεν usw.); daraufhin habe der Kaiser, nachdem er noch vom *splendidus praeses Serennius* (= Serenus Granianus) ein Schreiben zugunsten der Christen empfangen, die Lage der Christen durch ein Edikt erträglicher gestaltet. Desgleichen stellt Eusebius Quadratus und Aristides in der Kirchengeschichte (IV 3, 1—3), nur unter einem andern Gesichtspunkte, zusammen. Er zitiert Quadratus' Bericht von einigen durch Christus Auferweckten, die noch bis auf seine eigene Zeit gelebt hätten. Dem schließt er (3) seine Notiz über Aristides an: τοιοῦτος μὲν οὖν οὗτος. καὶ Ἀριστείδης δὲ πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὁρμώμενος εὐσεβείας τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογίαν ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ κατελέλοιπε. σῴζεται δέ γε εἰς δεῦρο παρὰ πλείστοις καὶ ἡ τούτου γραφή.

Diesem Zeugnisse entsprechen die Aufschriften der armenischen Übersetzungen. *A* hat: *Imperatori Caesari Hadriano Aristides philosophus Atheniensis* (*A*[3]: *Dem Selbstherrscher Cäsar Hadrian von Aristides, dem athenischen Philosophen).* Die syrische Übersetzung bietet nach den Zusätzen von der Hand des Schreibers, der den Sammelband (cod. 16

1) Für die Literatur verweise ich auf die eingehenden Angaben bei Ehrhard: *Die altchristliche Literatur und ihre Erforschung von 1884—1900. Straßburger theol. Studien.* Suppl. Bd. I. S. 203; 209. Vgl. auch Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I 180 ff.

der syrischen Handschriften des sinaitischen Katharinenklosters) im 6. oder 7. Jahrhundert schrieb[1]): *Apologie, welche gemacht hat Aristides, der Philosoph vor Hadrianus, dem König für die Furcht Gottes. Imperator Cäsar Titus Hadrianus Antoninus, die verehrten und barmherzigen, von Marcianus Aristides, Philosoph der Athener.*

Dies ist also der Tatbestand; die Frage ist, ob die Aufschrift, die Euseb vorfand, und die der Armenier wie der erste Teil der syrischen Inskription bieten, die älteste und richtigste ist, und damit der zweite Teil des syrischen Titels eine Interpolation darstellt[2]), oder ob dieser die wahre Aufschrift erhalten hat.

Auszugehen ist hier natürlich nicht von Eusebius, sondern von dem Novum, das der Syrer bringt. In seinem Texte hat man den fast unerklärlichen Zusatz *die verehrten und barmherzigen* sehr bald für einen Fehler erkannt, entstanden aus der irrtümlichen Annahme, es seien hier zwei Kaiser gemeint; dafür hat man denn einen Dativ eingesetzt. Der würde dann lauten: σεβαστῷ καὶ εὐμενεῖ. Nun hat Seeberg[3]) versucht, aus dem „*barmherzigen*" εὐσεβεῖ (*Pius*) herauszulocken. Aber die Orientalisten, in erster Linie Nestle[4]), sind gegen eine solche Übersetzung durchaus eingenommen, und, obwohl ich nichts davon verstehe, befremdet mich doch Seebergs Methode, der diese falsche Übersetzung des Syrers für einen immerhin aus seinen sonstigen Verstößen erklärbaren Mißgriff hält. Damit kommen wir m. E. nicht weiter. Aber wer zwingt uns denn auch, den ganzen offiziellen Namen des Kaisers unserm Syrer, d. h. seiner mehr oder minder fernen Vorlage zuzutrauen? Bei diesem Titel kann doch, nachdem er, wie die Freunde des Syrers es ja gerade vom armenischen Stücke voraussetzen, durch mehrere Hände gegangen sein mochte, nicht mehr von Vollständigkeit die Rede sein. Also lassen wir vorläufig einmal diesen Zusatz, der uns für unsern nächsten Zweck garnichts ausgibt, beiseite. Viel wichtiger ist nun zunächst, daß Antoninus genannt wird. Ich möchte doch wissen, wie dieser Name durch einen interpolierenden Syrer hier hätte eindringen sollen. Aber geradezu ausschlaggebend muß der Name Marcianus[5]) heißen. Wer konnte den erfinden? Niemand. Ist dieser also alt und echt, so ist der ganze zweite Teil des Titels alt und echt.[6]) Es gab also, wie der ganze syrische Titel zeigt, Exemplare mit einer Widmung an Antoninus und auch solche mit einer an Hadrian; das muß, wie Euseb zeigt, schon frühe gewesen sein. Wir haben also zwei Rezensionen der Schrift.

Kommen wir nun zu Eusebius. Man hat, voll von der syrischen Inskription, dem Euseb die Autopsie des Buches einfach abgeleugnet;

1) Seeberg 253. 203. 2) So z. B. Hilgenfeld: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1893, 1 S. 104 f., der glaubt, ein Syrer habe zwei Zuschriften an Kaiser vorgefunden und gemeint, sie auf zwei verschiedene beziehen zu müssen; er habe dann die zweite durch Einfügung des Titus und Antoninus geändert, sodaß der durch Justin bekannte Pius herausgekommen sei. 3) 259 f. 4) Bei Seeberg. — Ich habe unseren Hamburger Orientalisten, Herrn Senior Behrmann, in dieser Angelegenheit zu Rate gezogen, und er ist ebenfalls gegen Seebergs Versuch und geneigt, nur Nestles Autorität anzuerkennen. 5) Hennecke: *Zeitschrift f. wissensch. Theologie* 1893, 2 S. 98.
6) Ebenso ist richtig bemerkt worden, daß die zweite Aufschrift des Syrers die Titel in der richtigen Reihenfolge nennt. Seeberg 257.

sein Bericht über Aristides sei so „farblos", heißt es. Man ist nach dem Glauben früherer Zeiten, die jedem einen Schriftsteller zitierenden Grammatikus eingehende Lektüre des betreffenden Autors zutrauten, jetzt sehr freigebig geworden in der Behauptung, dieser oder jener spätere Autor habe irgend einen früheren überhaupt nicht gelesen. Natürlich läßt sich nach Eusebs Worten der Beweis nicht führen, daß der Kirchenvater den Aristides wirklich gelesen hat, aber auch die Ansicht, daß er ihn nicht eingesehen, kann aus seinen eignen Angaben nicht erhärtet werden. Die dürftige Schrift des Aristides bot dem großen Apologeten des Christentums vielleicht keinen Satz dar, der sich in einer stark apologetischen Schrift wie der Kirchengeschichte neben dem, was Euseb aus Quadratus mitzuteilen vermochte, gut hätte ausnehmen können. — Aber wie kam er dazu, in der Chronik die Apologie auf ein festes Jahr zu legen? Darauf ist die Antwort vielleicht nicht schwer.[1]) Von Quadratus wollte man wissen, er habe in Athen dem Hadrian eine Schutzschrift überreicht.[2]) Da nun auf der einen Klasse der Aristides-Handschriften die Widmung an Hadrian von dem athenischen Philosophen zu finden war, so konnte dadurch ein Zusammenhang hergestellt werden, und wir brauchen für eine solche Konjektur den Euseb durchaus nicht hinterher zu schmähen: wir machens oft nicht besser.

Und jetzt zurück zu dem Passus „die verehrten und barmherzigen". σεβαστῷ steht natürlich fest, von εὐσεβεῖ kann wie gesagt keine Rede sein, und das „und" brauchen wir daher auch nicht zu streichen. Es wird ein Zusatz wie bei Athenagoras in seiner Inskription: Ἀρμενιακοῖς (so Hds., Mommsen: Γερμανικοῖς) Σαρματικοῖς, τὸ δὲ μέγιστον φιλοσόφοις d. h. also eine in einen Titel durchaus nicht hineinpassende captatio benevolentiae sein. Aber sicher ist das natürlich durchaus nicht, sicher ist bei dem Syrer nur *Imperator Cäsar Titus Hadrianus Antoninus, dem* σεβαστός, *von Marcianus Aristides, Philosoph der Athener.* Eine völlige Rekonstruktion des ganzen Titels halte ich für unmöglich und sehe auch in einer solchen stolzen Aufschrift keinen besonderen historischen Gewinn. Es genüge uns, daß die Apologie wirklich an Antoninus gerichtet worden ist.

Diese Darlegung bringt ja nichts Neues, höchstens eine eingehende Revision der Gründe für und wider. Nur darauf möchte ich noch einmal hinweisen, daß es notwendig ist, zwei Rezensionen von Handschriften anzunehmen, wie ja denn auch der Armenier sich keineswegs sonst mit dem Syrer deckt, da nämlich, wo man sicher sein darf, daß er nicht Redensarten gemacht hat, sondern seinem Texte gefolgt ist. Die Aufschrift an Hadrian war ziemlich alt und allgemein, wie Euseb, der Armenier und der erste Teil des Syrers bezeugen; Euseb ließ sich durch eine schlechte Klasse von Handschriften täuschen. Es gab aber auch andere, bessere Codices. Nach einem solchen ist die griechische Vorlage der syrischen Übersetzung revidiert worden. Diese fügte die griechische Randkorrektur dem ersten Titel hinzu und verstand sie falsch von zwei Kaisern.

---

1) Seeberg S. 251. 2) Ob diese Schriften wirklich den unmittelbaren praktischen Zweck im Auge hatten oder erreichten, ist mir unklar; vgl. die Einleitung zum Kommentar des Athenagoras.

Die überaus große Einfachheit der Apologie, ihre tiefe geistige Dürftigkeit nötigen uns vielleicht, sie ziemlich zu Anfang der Regierungszeit des Antoninus zu setzen; selbst bei dem weitesten Spielraum, den wir der Individualität geben möchten, ist eine große zeitliche Nähe zu Justin nicht gut möglich. Daß die großen Hungersnöte (VIII 6) auf Zeitnähe zu Hadrian (Spartian. 21) hindeuten sollen, ist natürlich eine ganz unhistorische Anschauung. Immerhin bleibt es von hohem Werte zu wissen, daß noch unter Antoninus ein Christ so schreiben konnte.

Der „Philosoph" Aristides.

Harnack hat in seiner Dogmengeschichte³ I S. 462—482 (vgl. *die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* S. 213f.) in eingehendster Weise das Verhältnis des älteren Christentums, d. h. wesentlich der Apologeten zur Philosophie besprochen. Die Betrachtung des Aristides, Justin, Athenagoras, Miltiades, Melito, Tatian, Theophilus, der Schrift *de resurrectione*, des Tertullian und Minucius Felix ergab ihm, daß nach der Meinung der Apologeten die christliche Offenbarung allem philosophischen Wissen ein Ende machte, daß es die Philosophie über alle war, daß, was etwa die Philosophen an Wahrheiten gefunden hätten, von ihnen den Propheten entlehnt worden war. Harnack verkennt dabei nicht, daß die schöne Anschauung Justins vom ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου (*Ap.* II 8, 1; vgl. auch I 44, 10), im Widerspruche zu der Meinung von der Anleihe der Dichter und Philosophen bei den Propheten (*Ap.* I 44, 9; 59) stehe; mit Recht hat er hier die nachwirkende jüdisch hellenistische Tradition erkannt.[1]) Diese Anschauung von der Entlehnung findet sich ja bekanntlich bei Philo öfter ausgesprochen: z. B. *Qu. rer. div. haer. I p. 503M.; Quaest. in gen. III 5; IV 152; Qu. omn. prob. lib. II 454M; de mut. nom. I 603.*[2]) Aber dieser Widerspruch ist es nicht allein, der die Geschichte des Verhältnisses zwischen der Philosophie und dem Christentum bezeichnet. Die Stellung der Christen zu der Philosophie ist keine innerlich freie, sie kann sich nicht von dem uranfänglichen Gegensatze zwischen der geoffenbarten Religion und dem philosophischen Denken, deutlicher gesagt: zwischen dem Wesen des Orients und dem des Okzidents loswinden, und die Verherrlichung, die z. B. ein Clemens von Alexandrien wegen seiner Vereinigung von Philosophie und Christentum noch immer genießt, ist m. E. nicht ganz verdient. Wenn die Christen die heidnischen Schriften gegen die hellenischen Götter plünderten, so wandelten sie durchaus nur in den Spuren der griechischen Philosophie, und wenn sie diese letztere dann doch wieder verwarfen, so handelten sie, wenn auch durchaus nicht unehrlich, doch immerhin ganz inkonsequent. Stark war eben hier wie überall die Logik der Tatsachen, die Not; die ungebildeten Christen mußten eben zu den Waffen der Heiden greifen, die auch schon von den Juden zur Hand genommen

---

1) a. a. O. 468, 1. 2) Philo urteilte trotz aller Anleihen bei der griechischen Philosophie doch ziemlich hart über die Systeme, indem er (*Fragm.* II 654) nach bekanntem Muster die vielen Sekten tadelt. Ähnlich ist Joseph. *c. Ap.* II 168ff.

waren. Aber der innere Widerspruch, der auch oft zu einem äußeren wurde, blieb bestehen. Mochten die Apologeten, wie Aristides, Justin, Athenagoras sich selbst Philosophen nennen oder von anderen so bezeichnet werden, mochten auch die Hellenen sie der Sitte der Zeit folgend[1]) so nennen[2]), die christlichen Schriftsteller tadeln fast immer, sicher nach hellenischer Denkweise, die Inkonsequenz der Philosophen[3]), die den Polytheismus theoretisch verwerfen und praktisch anerkennen. Man konnte es im Christenlager Sokrates nicht vergessen, daß er den Hahn habe opfern lassen.[4]) Da aber die Bildung der Hellenen und ihre Philosophie immer aufs neue ihre unbesiegbare Macht auf die Geister des an Wissen zunehmenden Christentums äußerte, da mit Hilfe der griechischen Philosophie auch christliche Systeme ins Leben treten, so verwischten sich die Widersprüche mit der Zeit etwas mehr. Aber ganz konnten sie nicht schwinden, es war und blieb jederzeit ein gefährliches Spiel, Sokrates in einem Atem mit denen zu tadeln, die ihm aus Menschenfurcht nicht gefolgt seien. Und dazu nun Platon, mit dem man so gerne noch mehr harmoniert hätte, als es schon der Fall war! Man quält sich gründlich damit ab, die Übereinstimmung der Philosophie mit der Bibel als Plagiate des Atheners zu erklären, und nur wenige bedeutende Geister wie Origenes (*c. Cels.* IV 39; anders VI 19; vgl. auch Athenag. VII), Eusebius (*Praep.* XI 8) und Augustin (*de civ. dei* VIII 11—12) machen auf die Unzuträglichkeiten dieser Lehre aufmerksam. Am klarsten bleibt Augustin, der sich offen dahin ausspricht, man müsse die Philosophen, die oft mit den Christen stimmten und daher schwer zu bekämpfen seien (*a. a. O.* I 36), zum Nutzen der christlichen Sache verwenden (*de doctr. christ.* II 21—23). Das ist ein wirklicher Standpunkt, der frühere war stets ein halber. Das haben auch Barbaren wie Tatian, Leute wie die von Clemens (*Strom.* I 16, 80) genannten Gegner der Philosophie wohl gefühlt.

Prooemium. Fein hat Seeberg S. 314f. aus dem Proömium den Werdegang des Aristides, der von heidnischer Philosophie ausgehend Christ geworden sei, geglaubt erschließen zu können. In der Tat ist es merkwürdig, wie viele frühere Heiden Apologien geschrieben und darin von ihrer eigenen Bekehrung geredet haben: Justin (*Ap.* II 12);

---

1) Die Brahmanen heißen Philosophen: Strabon 712; 719; die Juden: Porphyrios, *de abst.* II 26 (Theophrast). Überhaupt war das spätere Altertum mit diesem Namen sehr freigebig. 2) Galen bei dem arabischen Kompilator Abulfedâ (vgl. Norden: *Die antike Kunstprosa* II 518, 1; Tertull. *Ap.* 46. Dagegen sehr heftig Aristides Rhetor *or.* 46. II p. 406 *Dind.*). 3) Ähnliche Urteile über mangelnde Konsequenz der Philosophen: Poseidonios bei Cicero: *de n. d.* I 44, 123 (30, 85); vgl. Plutarch: *Plac.* I 7; namentlich spricht sich Numenios über Platon (Euseb. *Praep.* XIII 5) fast gerade so aus wie ein gleichzeitiger Christ es getan hätte. 4) Harnack: *Sokrates und die alte Kirche* S. 19 hat den Grundsatz aufgestellt, erst die römischen Apologeten hätten das Bild des Sokrates getrübt und zuerst im Gegensatze zu den griechischen Apologeten auf das Opfer des Hahnes hingewiesen. Das ist falsch. Origenes (*c. C.* VI 4) tadelt Sokrates eben deshalb, Eusebius (*Praep.* XIII 14, *Theophan.* S. 93, 11 *Greßm.*), Theodoret (*Graec. aff. cur.* VII 47) folgen. Aber auch die Hellenen haben derartige Fragen schon behandelt. Die Christen nahmen bekanntlich auch an dem Opfer im Piräus Anstoß; die Frage, ob der Philosoph überhaupt beten solle, findet sich bei Maximus Tyrius XI 8 unter dem Hinweis auf Sokrates im Piräus erörtert.

Tatian (29); Tertullian (*Ap.* 18); Minucius (28); Commodian (*Inst.* I, 7, 21; 33, 2; *Carm. ap.* 3, 83); Arnobius (I 39), der Autor der *Oratio ad Graecos* (5); auch Augustin (*de civ. dei* II 4) sagt ähnliches von seinen früheren heidnischen Gewohnheiten. Es hat sich demnach dieses Selbstbekenntnis als eine Art von Stilmotiv herausgebildet. Aber Seeberg erschließt doch zuviel; es bleibt m. E. sehr fraglich, ob Aristides gleich damit begonnen hat. Wir werden ja bald sehen, über wie geringe Stilmittel er verfügt: sollte ein solcher Autor uns auf diese Weise erraten lassen, wie er früher gedacht und wie es dann mit ihm besser geworden sei? So etwas hat ja kein einziger der anderen viel besser schreibenden Apologeten versucht, die alle ohne besondere Umschweife bekennen, daß sie einst Heiden gewesen. Nein, Aristides hat uns allerdings, und zwar ziemlich unbeholfen, verraten, daß er Heide gewesen (vgl. zu XVI 5), aber nicht an dieser unsrer Stelle ist dies zu suchen. Hier ist der Zusammenhang vielmehr der. Aristides will zur Schilderung des göttlichen Wesens kommen, um dann nachzuweisen, daß alle anderen Religionen nichts nütze sind; dazu muß er also vorläufig das Dasein Gottes beweisen. Es tut dies auf echt stoische Art, und gewissermaßen mit der Tür ins Haus fallend erklärt er auch schon seine Geburt als einen Akt der πρόνοια; dann geht er zur Schöpfung selbst über, aus der er Gottes Walten erkennt.[1]) Es ist dies ein ähnlicher Gedanke wie bei Philon: *de mon.* II 217 (*de praem. et poen.* II 415), der auch den Menschen in die Welt wie in eine μεγαλόπολις kommen und ihre Herrlichkeit bestaunen läßt. So hält sich Aristides, obwohl er nach Art der antiken Rhetorik mit „ich" beginnt (vgl. Dio.: *Orat.* XXXIII ἐγὼ θαυμάζω τί ποτ' ἐστι τὸ ὑμέτερον . . .; XXXIX ἐγὼ χαίρω τιμώμενος ὑφ' ὑμῶν; XLV ἐγὼ οὐχ οὕτως ἐκπέπληγμαι; L ἐγὼ καὶ πρότερον μὲν ὑμᾶς ἠγάπων), in durchaus objektiver Beweisführung ohne subjektive Seitenblicke auf sich selbst. Die Argumente sind wie gesagt ganz stoisch, denn daß die Ordnung der Schöpfung für diese Sekte eins der Hauptargumente für das Dasein Gottes war, ist bekannt (Zeller: *Die Philosophie der Griechen*³ III 1, 135 ff.), auch ist διακόσμησις ein besonders auch von der Stoa verwendeter Begriff (z. B. Diog. La. VII 70, 137; Sext. Emp. *adv. math.* IX 75; M. Aurel IX 1; XII 5; περὶ κόσμου 2 p. 391 b 11). Ebenso ist die Anschauung, daß der Beweger der Welt nur Gott sein könne, stoisch (vgl. Sext. Emp. *adv. math.* IX 75 ἡ τοίνυν τῶν ὄντων οὐσία, φασίν, ἀκίνητος οὖσα ἐξ αὑτῆς . . . ὑπό τινος αἰτίας ὀφείλει κινεῖσθαι . . . οὕτω καὶ τὴν τῶν ὅλων ὕλην θεωροῦντες κινουμένην καὶ . . . ἐν διακοσμήσει τυγχάνουσαν εὐλόγως ἂν σκεπτοίμεθα τὸ κινοῦν αὐτὴν . . .; Cicero: *de n. d.* I 36, 100 *naturam, quae haec fecisset, moveret, regeret* . . ., und auch noch die Schrift περὶ κόσμου 6 p. 400 b 11: ἐν ἀκινήτῳ γὰρ ἱδρυμένος πάντα κινεῖ καὶ περιάγει u. ä. Zeller *a. a. O.* 134), und bekanntlich ist nicht minder stoisch die im folgenden (S. 4, 6 f.) ausgesprochene Anschauung, daß Gott alles für die Menschen geschaffen habe (Zeller 172), wie endlich auch die Einzelcharakteristik Gottes Z. 4 ff. (Zeller 148, Anm.), worüber wir noch

1) Die Worte des Aristides kehren ähnlich wieder: *Barl. u. Joas.* S. 49 ἐθαύμασε ⟨Ἀβραάμ⟩ τὴν ἐναρμόνιον ταύτην διακόσμησιν. ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα . . .

näheres zu erbringen haben. Alle diese Dinge kehren häufig bei den übrigen Apologeten wieder, die besonders in der Schönheit der Schöpfung schwelgen (Athenag. XIII; Ps. Melito 8; Theophil. *ad Autol.* I 6; Ps. Clemens: *Rec.* VIII 22 ff.; Lactant.: *div. inst.* II 5; VII 3, 25 ff.; Athanasios: *contra gent.* 35 ff. 44 u. a.). Zwischen den Apologeten und den heidnischen Philosophen steht aber hier schon Paulus: *Röm.* I 20 und Clemens Rom.: *ad Cor.* I 33, 3 und, den Hellenen näher verwandt, Philon, dessen Worte (*de praem. et poen.* II 415; vgl. Ps. Philo: *de mundo* II 601), daß die Menschen die Herrlichkeit der Schöpfung betrachtend θαυμάσαντες καὶ καταπλαγέντες εἰς ἔννοιαν ἦλθον ἀκόλουθον τοῖς φανεῖσιν, ὅτι ἄρα τοσαῦτα κάλλη . . . οὐκ ἀπαυτοματισθέντα γέγονεν, lebhaft an Aristides erinnern.[1]) Aristides nun hat sich, dürftig wie er sich in der Regel ausdrückt, mit einer ganz kurzen Notiz über die göttliche Ordnung der Dinge begnügt, und den Beredteren unter Hellenen, Juden und Christen das Schwärmen in verzückter Rhetorik überlassen. —

Z. 1 προνοίᾳ: sehr richtig bemerkt Seeberg, daß die Übersetzung „Gnade“ in *S* einem dogmatischen Gefühle entspreche. — τόνδε τὸν schreibe ich mit SA^1A^3 nach Philo: *de praem. et poen.* II 415; *de mon.* II 217. — Z. 2 θάλασσαν: die Meere Seeberg nach *S*. Die jüdisch-christliche Literatur nennt allerdings öfter die θάλασσαι oder πελάγη, z. B. Philo: *de praem. et poen.* II 415; Athenag. XIII; Theophil. I 6; aber hier ist doch nicht von den verschiedenen Meeren die Rede, sondern von dem dritten Elemente neben Himmel und Erde. *AG* haben also recht. — Den Mond läßt *S* aus, *A* fügt noch dazu die Gestirne. Da *A* überhaupt sehr viel Zusätze macht, *S* hie und da trotz seiner sonstigen syrischen Weitschweifigkeit auch Streichungen vornimmt (vgl. XII 7 f.), *G* aber fast stets kürzt, so muß man an καὶ σελήνην festhalten. Die Stelle über den Mond in Kap. VI beurteile ich ebenfalls anders als Seeberg. — Z. 3 τὰ λοιπά: umständlich von *S* mit „den Rest der Einrichtungen“, abweichend davon in *A* mit „alle (anderen) Geschöpfe“ wiedergegeben. Der griechische Text ist also ursprünglich. — διακόσμησιν τούτων: Seeberg vermutet einen ursprünglichen Text δ. τούτου τοῦ κόσμου, weil *S* und *A* vom Schmuck der Welt oder Bau dieser Welt reden. Aber das ist unmöglich; nichts scheint mir klarer, als daß *S* wie *A* eben den Begriff κόσμος in διακόσμησις zum Ausdruck bringen wollen. — Z. 5 f. *der da ist . . . ihnen:* dies gehört, wenn auch nur durch *S* bezeugt und außer von dem oft tilgenden *G* auch vom sonst so geschwätzigen *A* ausgelassen, doch als integrierender Bestandteil dazu. Denn die Anschauung des ganzen Proömiums ist stoisch, und wenn uns hier etwas so echt Stoisches wie die Immanenz Gottes in der Welt (Zeller *a. a. O.* 139 ff.) begegnet, so müssen wir es einsetzen, auch wenn die eben erwähnten anderen Textquellen dagegen sind. Wie sollte auch solch ein stoischer Satz noch nachträglich in den schon an sich stoischen Zusammenhang

---

1) Seeberg vergleicht damit auch *Maccab.* II 7, 28: ἀξιῶ σε, τέκνον, ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν . . . γνῶναι, ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός . . . Daß gerade diese Stelle Aristides vorgeschwebt haben soll, ist mir unwahrscheinlich; sie ist ebenso wie die von Raabe (*Texte und Untersuchungen* IX 1, 63) zitierte, der oben genannten sehr ähnliche Stelle aus Diodor I 11, 1 (Hekataios) nur ein Reflex des stoischen Denkens.

hinein interpoliert worden sein? Ebenso beweist der von Hennecke aus Ps. Melito 12 angeführte Passus: *Et fecit luminaria, ut opera se invicem videant, et abscondit se in potentia sua ab omnibus operibus suis* nur, daß wir es hier mit apologetischem Gut zu tun haben. — πᾶν hält Seeberg gegenüber der Lesart von *SA* für unecht. Aber mit dieser Verallgemeinerung wird dem Beweise doch erst seine volle Stärke gegeben.

Das Nächste (Z. 8 ff.) ist nur in S und A enthalten, man erhält aber aus beiden, die sich stellenweise gut ergänzen, ein deutliches Bild von dem Original: es wird nicht viel verloren gegangen sein. Freilich ist S die bei weiterem bessere Textquelle, A bleibt mehr oder minder eine freie Umformung. Seeberg hat (S. 319) aufs treffendste gezeigt, wie wörtlich von S in Z. 8—S. 4, 5 der griechische Text übersetzt worden ist, und er hat selbst eine gute Rekonstruktion gegeben, so sehr er sonst mit Recht gegen solche Phantasiespiele eingenommen ist. So erkennen wir denn, daß nach dem Sprachgebrauch des N. T. bei Aristides συμφέρει μοι mit ἵνα verbunden war (*daß ich forschen solle . . ., ist nicht vorteilhaft für mich*), ferner gewinnen wir den absolut griechisch konstruierten Zwischensatz: *denn dieses ist mir deutlich* . . . und sehen, daß das fehlerhafte folgende *denn* aus einem falsch verstandenen ὅτι zu erklären ist. — Der Inhalt ist somit klar: der Apologet lehnte alle Erforschung von Gottes Natur und dem inneren Zusammenhang der Schöpfung, der Mechanik des Alls ab. Das ist durchaus kein Widerspruch zu der folgenden Anführung von Gottes wunderbaren Eigenschaften, noch auch eine Bestreitung der stoischen wie der christlichen Auslassungen über die Schönheit und Zweckmäßigkeit der Welt: ersteres nicht, weil eben diese Darstellung Gottes doch nur neue Unbegreiflichkeiten — nennt Aristides doch Gott auch innerhalb dieser Schilderung noch einmal „unbegreiflich" — enthält, letzteres nicht, weil ja die Betrachtung der Natur bei den Apologeten und den sie bedingenden Stoikern der Zeit in keiner Weise ein wirkliches Forschen über die „Ökonomie" bedeutete, sondern nur zu den allersinnfälligsten Beobachtungen führte und vor allen Dingen einen rein teleologischen Charakter trug. Und auf stoischem Boden befinden wir uns hier bei Aristides allerdings wieder. Nicht sowohl Platon: *Tim.* 28 c τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν, jene von Hellenen wie Christen viel zitierte Stelle (vgl. meine Bemerkungen zu Athenagoras VI), liegt hier zugrunde, sondern vielmehr die Abneigung der Stoa, namentlich der späteren Vertreter der Sekte, trotz ihrer materiellen Vorstellungen von der Gottheit, das Transzendentale allzu sehr auszudeuten. Ariston von Chios spricht sich gegen jede Möglichkeit aus, die *forma dei* zu begreifen (Cic. *de n. d.* I 14, 37; vgl. Lactant. *de ira dei* 18, 13), der stoisierende Philon nennt Gott unfaßbar (*de mon.* II 217; *de prof.* I 566; *de post Cain.* I 258 u. a.; vgl. Zeller[4] *a. a. O.* III 2, 403 *Anm.* 3), wie unser Aristides gleich unten es ja noch einmal tut. Die beste Erkenntnis Gottes bleibt nach stoischer Ansicht die aus seinen Werken, die δημιουργήματα zeigen den δημιουργός (vgl. Philon *a. a. O.* 217), und so kann der Mensch nichts Besseres tun, als Gott und seine Herrlichkeit zu besingen (Epiktet: *diss.* I 16, 15 ff.) Das ist auch noch des späten Theodoret Meinung,

wenn er (*Graec. aff. cur.* IV 62ff.) nicht nach den Ursachen der göttlichen Ökonomie fragen, auch die Schöpfung, da sie ja von Gott stammt, nicht bewundern will, sondern sie zu besingen auffordert; das ist dieselbe Anschauung, die einen Laktanz (*d. i.* III 3, 4 ff.) zu seinem Haßausbruche gegen die Naturwissenschaft trieb, die endlich das Denken des Mittelalters vorbereitete.

I 3ff. Gottes Wesen.

Stoisch bleibt auch alles Folgende. Daß Gott alles wegen der Menschen gemacht habe (S. 4 Z. 6), ist die alte von den Epikureern heftig bestrittene Lehre der Stoa, die sich direkt aus dem Preise der Schöpfung und ihrer Zweckmäßigkeit ergibt. Natürlich sagt Philon dasselbe (*de prov.* II 84. Wendland in der oben angeführten Schrift S. 72), und auch die das ganze jüdische und christliche Leben und Denken widerspiegelnden Sibyllen haben dies Motiv aufgefangen, indem sie mitten in einer Schilderung der Schöpfung die einzelnen Teile κτίσματα πρὸς ζωήν (IV 16)[1]) nennen. Dann finden wir Ähnliches bei Theophilus (I 6), in den Clementinen (III 33): γῆν ἐπίλωσεν εἰς καρπῶν αὔξησιν ... τὰ δὲ πάντα ἔπλησεν ἀέρος, ἵνα πάντα τὰ ζῷα πρὸς τὸ ζῆν ἀδεῶς ἀναπνέειν ἔχοι (vgl. XI 23) und in der *Epistula ad Diognetum* 10, 2. Als christliche Lehre bekämpft Celsus (Orig. IV 74; 99) den Satz.

Christlicher ist der nächste Satz von der Gottesfurcht und der Menschenliebe. Denn obwohl die Stoa auch den Gott, der den Blitz führte, kennt (Kleanthes' Hymnus V. 10f.), so sieht sie doch in Gott wesentlich den sorgenden Vater (z. B. Diog. La. VII 72, 147; Epiktet: *diss.* I 9, 7), die Furcht Gottes ist daher eher christliches Empfinden, wie eben daher die Vorschrift, niemanden zu bedrücken[2]) stammen wird, obwohl ja auch die Stoa Menschenliebe gebot (Zeller *a. a. O.* 287 und bes. 753). —

Zum folgenden Abschnitte über die Eigenschaften Gottes (Z. 11 bis S. 5 Z. 10) ist zunächst zu bemerken, daß er in G überaus verkürzt worden ist, und wesentlich aus S unter Hinzunahme von A gewonnen werden muß. — Zu der Aufzählung der göttlichen Eigenschaften hat Hennecke (Index u. d. W. θεός) eine minutiöse Stellensammlung gebracht, die alle diese Wesensbezeichnungen ἀγέννητος, ἀποίητος, ἄναρχος, ἄφθαρτος usw. quellenmäßig belegt. So verdienstlich und nützlich solche Kollektaneen bleiben, so kann man doch selten mit ihnen etwas Rechtes anfangen; auch deswegen, weil sie in den meisten Fällen doch nicht lückenlos sind, nicht lückenlos sein können, sollten sie lieber unterbleiben. Es gilt hier nicht blutleere Akribie zu üben und tote Nomenklatur zu schaffen, sondern die Stellen in das richtige Licht zu setzen, ihr Verhältnis unter einander, soweit dies möglich ist, zu konstatieren (Ähnlich Seeberg S. 282 Anm.). Da glaube ich nun, daß die Aufzählung göttlicher Eigenschaften ursprünglich wohl der Stoa zuzuschreiben ist. Die Stoa ist eine fromme

1) Das Buch ist jüdisch. Vgl. meine Schrift: *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* 18—21. 2) θλίβειν, wie Seeberg mit Berufung auf *Orac. Sib.* III 630: μηδένα θλῖβε richtig übersetzt; Hennecke wählt falsch λυπεῖν. — *A* hat, wie man sieht, hier eine fast schon dogmatische Bearbeitung gegeben.

Schule, einer ihrer Hauptvertreter, Kleanthes, dichtet den Hymnus auf Zeus, der z. T. an die Klänge der religiösen Volksdichtung, an die Orphik, die ja auch die Epitheta der Götter nennt, erinnert. Dazu finden sich denn auch noch andere Fingerzeige. Bei Diogenes Laert. VII 70, 137, an einer auch von Hennecke zitierten Stelle, liest man: Λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς· αὐτόν τε τὸν θεόν, τὸν ἐκ τῆς ἁπάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως . . .[1]), und andere von den Stoikern namhaft gemachte Bezeichnungen des göttlichen Wesens finden sich bei Plutarch: *de Stoic. rep.* 38 p. 1051 f . . . Ἀντίπατρος ὁ Ταρσεὺς . . . γράφει . . „. . . θεὸν τοίνυν νοοῦμεν ζῷον μακάριον καὶ ἄφθαρτον καὶ εὐποιητικὸν ἀνθρώπων". *de commun. not.* 32 p. 1075 e „οὐ γὰρ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλάνθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν". Vgl. Athenagoras XXII: ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔστιν εἰπεῖν· εἰ ἕνα τὸν ἀνωτάτω θεὸν ἀγένητόν τε καὶ ἀίδιον νομίζετε . . . Aus der Stoa hat Philon seine Bezeichnungen, z. B. *de Cherub.* I 154 ff.: ἄλυπός ἐστι καὶ ἄφοβος καὶ ἀκοινώνητος κακῶν, ἀνένδοτος, ἀνώδυνος, ἀκμής, εὐδαιμονίας ἀκράτου μεστός; vgl. u. a. *Leg. all.* I 53 und überhaupt den Index der Tauchnitzschen Ausgabe unter *deus*. So gipfelt Philos wie überhaupt des Menschen wesentlichste, vom eignen Ich ausgehende Gotterkenntnis in der Negation (Zeller *a. a. O.* III 2, 401). Im zweiten Jahrhundert werden diese Begriffe durch die Platoniker (Apuleius: *de dogm. Plat.* I 5; Maximus VIII 10; vgl. Albinus 10) noch allgemeiner und finden dadurch auch wohl Eingang bei den Apologeten, ja schließlich dringt diese Form auch in die Volksliteratur ein, wie die Sibyllen (III 11 f.) zeigen:

εἷς θεός ἐστι μόναρχος ἀθέσφατος αἰθέρι ναίων
αὐτοφυὴς ἀόρατος ὁρώμενος αὐτὸς ἅπαντα

VIII 429:

αὐτογένητος, ἄχραντος, ἀέναος ἀίδιός τε

vgl. *Fragm.* I (8) 17:

αὐτογενὴς ἀγένητος ἅπαντα κρατῶν διὰ παντός,

wozu noch die Stellen in der Tübinger Theosophie kommen (S. 101, 9; 104, 22; 107, 18; 109, 10 *Bur.*).[2])

Es genügt, die Richtung, aus der dieser Stil kommt, gewiesen zu haben; die Masse der erhaltenen Literatur zeigt in ihrem Bedürfnis zu variieren die Unmöglichkeit strikter Quellenableitung. Aber verkannt darf doch nicht werden, daß wie sonst auch auf diesem Gebiete das κήρυγμα Πέτρου ein Vorläufer des Aristides gewesen ist. Das ist zwar bekannt, aber muß im Kommentar doch wieder ausgesprochen werden. Wie nahe hier die Berührung ist, zeigt der Vergleich (Clem. Al. *Str.* VI 5, 39): . . . εἷς θεός ἐστιν, ὃς ἀρχὴν πάντων ἐποίησεν καὶ τέλους ἐξουσίαν ἔχων, καὶ ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ, ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα χωρεῖ, ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται, καὶ δι' ὅν ἐστιν· ἀκατάληπτος,

---

1) Vgl. auch 72, 147. 2) Vgl. auch noch Hobein: *De Maximo Tyrio quaestiones philologae selectae. diss. Jen.* 1895 p. 41.

ἀέναος, ἄφθαρτος, ἀποίητος ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν λόγῳ δυνάμεως αὐτοῦ . . .[1])

Es bleiben nach dem Gesagten nur noch einzelne Stellen zur näheren Betrachtung. Die Mechitaristen haben das armenische „in sich selbst seiende Wesenheit" oder „der von sich selbst geboren ist" (A^3) richtig mit αὐτογενὲς (vgl. *Sib. Fr.* 1, 17) εἶδος übersetzt. Wahrscheinlich hat der Syrer dafür die „ewige Natur" sich ausgedacht, die Seeberg in den Text setzt. Ich habe in αὐτογενὲς εἶδος etwas Ursprünglicheres zu finden geglaubt, mir scheint es in den Text zu gehören wie das dem sonstigen Stile dieser Literatur entsprechende Charakteristikum, daß Gott von niemandem umfaßt werde (Philon: *de somn.* I 630 τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα, περιέχεσθαι δὲ πρὸς μηδενὸς ἁπλῶς. Vgl. *Leg. all.* I 52 u. ö.), ein Satz von echt stoischer Form (Sallust: *Bell. Jug.* 2, 3 *animus incorruptus . . . agit atque habet cuncta neque ipse habetur*), den Aristides weiter unten z. T. wiederholt. Natürlich ist dann auch die Bezeichnung „unvergänglich" echt, wie sich das „unbegreiflich" als das philonische ἀκατάληπτος herausstellt (*de mut. nom.* I 580; *de conf. ling.* I 425). — Daß Gott nichts bedürfe, sondern alles vielmehr seiner bedürftig sei, wird ebenfalls in einem besonderen Nachtrage weiter unten noch einmal eingeschärft, und so erhalten wir gleich zum Eingange der Schutzschrift eine Vorstellung von dem mangelnden Kompositionsvermögen des Autors. Die Lehre nun von Gottes Bedürfnislosigkeit ist alt; bedürfnislos nannte man Gott schon im alten Athen (Euripides: *Herakles* 1345; vgl. Wilamowitz zu der Stelle[2]); Sokrates bei Xenophon: *Mem.* I 6, 10 und viele andere Philosophen, Kyniker (Diog. La. VI 9, 105; Lukian: *Cyn.* 12), Epikureer (Lucret. II 650), Neupythagoreer (Euseb. *Praep.* IV 13), Platoniker (Plutarch: *Comp. Arist. c. Cat.* 4; Celsus: Orig. VIII 21; Porphyrios: *ad Marc.* 11) und natürlich auch Philon (*Leg. all.* I 66; *de mut. nom.* I 582 u. ö.) betonen vor und neben den Apologeten (Justin: *Ap.* I 10; 13; Theophil. II 10; Minuc. 32; Clem. *Protr.* IV 56; Athanas. *c. gent.* 22 u. a.), besonders auch im Hinblicke auf die Opfer, dasselbe. — Die Argumentation über die Anfangslosigkeit und Endlosigkeit Gottes (Z. 14ff.) ist durchaus unoriginell. Aristoteles ließ die Unzerstörbarkeit des Weltalls mit seiner Anfangslosigkeit korrespondieren; was einen Anfang habe, müsse auch ein Ende finden (*de coelo* 10—12 p. 279b 17ff.), und auf der peripatetischen Anschauung fußt bekanntlich die Schrift περὶ ἀφθαρσίας κόσμου, wenn sie p. 497 sagt: ἕπεται μὲν γὰρ τῷ γενομένῳ διάλυσις, ἀφθαρσία δὲ τῷ ἀγενήτῳ.[3]) Die Folgerung, daß Anfang und Ende sich entsprechen müssen, liegt auch in der hellenischen Skepsis über die Götter, die geboren werden und sterben, zutage. Danach haben denn die Stoiker, wie uns die oben schon angeführte Stelle (Diog. La. VII 70, 137) lehrt, Gott ohne Anfang und Ende genannt, vielleicht nicht ohne Beziehung auf diese falschen Volksgötter. Ähnlich folgert dann auch Aristides IV 2. — Daß Gott keinen Namen hat (Z. 17), war den Hellenen ebenso bewußt (περὶ κόσμ. 7; Dio: *or.* XII 75ff.; Seneca: *nat. q.* II 45; Maxim. Tyr. VIII 10; Celsus: Orig. I 24; Hermes Trism. 5, 1; 10; vgl. Hennecke

1) Eine direkte Benutzung nehme ich ebensowenig wie Dobschütz: *Texte und Untersuchungen* XI 1 S. 33 an. 2) Deshalb zitiert auch Clemens *Str.* V 11, 76 die Stelle. 3) Vgl. auch Ocellus Lucanus I 2.

S. 53) wie Philon (*de somn.* I 655; *Vita Mos.* II 92, *Leg. ad Cai.* II 546 u. a. vgl. Zeller[4] *a. a. O.* 403) und den Apologeten (Justin: *Ap.* II 6, 3; Tatian 4; Clem. *Str.* V 12, 83; Ps. Melito 2; Cohort. 21; Minuc. 18, 10). — Die Gestaltlosigkeit und die Geschlechtslosigkeit Gottes[1]) energisch zu betonen, wird den Apologeten ebenfalls durch die voraufgegangenen Betrachtungen Philos erleichtert, resp. überhaupt ermöglicht. Πρόcωπον, sagt dieser (*de post. Cain.* I 226) μὲν γὰρ ζῴου τμῆμά ἐcτιν, ὁ δὲ θεὸc ὅλον, οὐ μέροc· ὥcτ᾽ ἀνάγκη καὶ τὰ ἄλλα προcαναπλάττειν, αὐχένα καὶ cτέρνα καὶ χεῖραc ⟨καὶ⟩ βάcειc, ἔτι δ᾽ αὖ γαcτέρα καὶ τὰ γεννητικά, καὶ τὸ ἄλλο τῶν ἐντόc τε καὶ ἐκτὸc ἀνάριθμον πλῆθοc. ἀκολουθεῖ δ᾽ ἐξ ἀνάγκηc τῷ ἀνθρωπομόρφῳ τὸ ἀνθρωποπαθέc ... (vgl. *Leg. all.* I 50; *q. d. imm.* I 281; *de decal.* II 185; *de sacrif. Ab. et Cain.* I 182; *de conf. ling.* I 419; 425), und so weiß er sich allerdings einigermaßen gegen die Angriffe der Hellenen auf die anthropomorphen jüdischen Vorstellungen zu schützen. (Vgl. die Einleitung.) Den Anlaß zu diesen Auseinandersetzungen hatte sonst auch die griechische Philosophie gegeben, die sich mit der Frage nach der Gestalt Gottes oder der Götter eingehend beschäftigt hatte. Von den Doxographen wird berichtet, Platon habe Gott ἀcώματοc genannt (z. B. Diog. La. III 41, 77; Cicero: *de n. d.* I 12, 30; vgl. Diels: *Doxographi* 537), und über die Gestalt der Götter, über die Frage, ob sie einzelne Glieder haben könnten oder nicht, stritten sich Epikureer und Akademiker (Cicero *a. a. O.* I 18, 46 f.; 33, 92 ff.; Sextus: *adv. math.* IX 151; 178). Ging nun Epikur so weit, daß er seinen anthropomorphen Göttern sogar Genitalien gab, und zeigte die Akademie den Widersinn dieser Annahme (Cic. *a. a. O.* 92, 95.)[2]), so sehen wir wohl, daß die Folgerung Philos hinsichtlich der göttlichen Zeugungsglieder eine polemische Spitze hat.[3]) —

Daß Gott vom Himmel nicht umfaßt werde (vgl. oben S. 37), sondern diesen umspanne, läßt sich aus Philon (*Leg. all.* I 97; *de somn.* I 630; *de sobr.* I 402) entwickeln, wie aus der oben angeführten philonischen Wesensbezeichnung Gottes als ἄφοβοc (S. 37) der Mangel an jeglichem Gegner hervorgeht. Damals, in Aristides' Zeit, konnte der Christ besonders im Hinblicke auf die heidnischen Götterkämpfe so etwas noch mit einigem Stolze sagen; aber sehr viel schwieriger ward seine Position, als der kluge Celsus den christlichen Dualismus gewittert hatte (Orig. VI 42): cφάλλονται δὲ ἀcεβέcτατα ἄττα ...... ποιοῦντεc τῷ θεῷ ἐναντίον τινά, διάβολόν τε καὶ γλώττῃ Ἑβραίᾳ Σατανᾶν ὀνομάζοντεc τὸν αὐτόν. ἄλλωc μὲν οὖν παντελῶc θνητὰ ταῦτα καὶ οὐδ᾽ ὅcια λέγειν, ὅτι δὴ ὁ μέγιcτοc θεόc, βουλόμενόc τι ἀνθρώπουc ὠφελῆcαι, τὸν ἀντιπράccοντα ἔχει καὶ ἀδυνατεῖ.

Die nächsten Worte (S. 5, 2 ff.), die nur der Armenier bietet, hat Seeberg S. 323 f. verworfen, wenn auch nicht mit absoluter Sicherheit. Er sieht in ihnen besonders unter Hinblick auf den letzten Satz (*alles Sichtbare und Unsichtbare* vgl. den Satz S. 4, 23 in *S*) einen Einschub. Aber wir können

---

1) Seeberg hat S. 323 treffend den Text von *S* aus *G* und *A* ergänzt. Die ἐλαττώματα in *G* sind die Zusammenfassung der einzelnen später aufgeführten Mängel. 2) Ähnlich Aristobul bei Euseb. *Praep.* VIII 10, 8. 3) Die Geschlechtslosigkeit Gottes betont im Hinblick auf die starke Geschlechtlichkeit der Götter auch Lactantius: *d. i.* I 16, 5.

hier ebenso gut wie oben S. 38 den Beweis erbringen, daß, was *A* mehr bietet, aus dem Geiste dieser Literatur geflosssen ist. Die Unbeweglichkeit Gottes wird ganz ähnlich von Philon bezeichnet: *de conf. ling.* I 425, wo das κατέβη κύριος (*Gen.* 11, 5) gedeutet wird: ταῦτα δὲ ἀνθρωπολογεῖται παρὰ τῷ νομοθέτῃ περὶ τοῦ μὴ ἀνθρωπομόρφου θεοῦ διὰ τὰς τῶν παιδευομένων ἡμῶν ... ὠφελείας. ἐπεὶ τίς οὐκ οἶδεν ὅτι τῷ κατιόντι τὸν μὲν ἀπολείπειν, τὸν δὲ ἐπιλαμβάνειν τόπον ἀναγκαῖον; ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα (= *q. d. s. imm.* 281), περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ.[1] So wird denn dieser Abschnitt aus *A* im Texte bestehen bleiben können, und die erstgenannte Wiederholung kann uns ebensowenig beirren, wie die schon früher namhaft gemachten Wiederholungen (S. 38). Und weiter: da eine Interpolation aus Philon oder einem ihm nahestehenden Schriftsteller nicht möglich sein kann, so wird der ganze Satz dem Aristides gehören, der dann allerdings vielfach ausführlicher als *S* ihn bietet, gewesen ist.

Den Zorn Gottes leugneten Epikur (*fr.* 363; vgl. Cic. *d. n. d.* I 17, 45; Lukrez II 651) wie auch die Stoa (Lactant.: *de ira dei* 5, 1; vgl. Clem. *Rec.* X 48), der Philo sich, freilich schon apologetisch (vgl. S. 39) anschließt (*q. d. s. imm.* I 280 ff.). Celsus (Orig. IV 71—73) und nach ihm Julian (p. 189, 5 *Neum.*) haben dann wie die von Philo bekämpften Griechen Gottes Zorn und den „eifrigen" Gott getadelt; Julian fügt hinzu, wir sollten den Göttern durch Affektlosigkeit immer ähnlicher werden. Demgegenüber redet Cyrill (*c. Jul.* V 156), wie soviele Apologeten sonst, die Sache der Christen schwächlich genug heraus[2]; kräftiger, unmittelbarer war vor ihm der stark apokalyptische Laktanz aufgetreten, als er die philosophische Ansicht, Gott zürne nicht, energisch zurückwies (*de ira dei* 1 ff.) und einen affektlosen Gott ungöttlich nannte (4, 6). Sollte aber jemand sich darüber wundern, daß der zürnende Gott doch den Zorn verbiete, so wisse er, daß nur vom dauernden Zorn die Rede ist (21).

Daß Gott endlich nicht irren könne (Z. 8 ff.), haben m. E. kritische Leser der Bibel unter den Hellenen früh bemerkt. Denn auf solche Angriffe möchte ich (vgl. S. 39) die Verteidigung von Genesis 6, 6 bei Philo: *q. d. s. imm.* I 280; *Fragm.* II 669 beziehen. Danach tadelt Celsus (Orig. VI 53) Gottes Reue, und noch Augustin (*de c. d.* XII 23) muß ähnliche Einwände widerlegen. — So ist denn so ziemlich der ganze Abschnitt aus der alten Philosophie und Philon, d. h. der durch ihn uns vermittelten Anschauung zu erklären; denn die Lektüre Philons selbst läßt sich natürlich nicht im einzeln nachweisen.

Z. 10 δι᾿ αὐτοῦ δὲ τὰ πάντα συνέστηκεν: auch dieser Satz mag in einem philosophischen Traktate gestanden haben, wie er sich ähnlich in der Schrift περὶ κόσμου 6 p. 397b 13 findet: ἀρχαῖος μὲν οὖν τις λόγος καὶ πάτριός ἐστι πᾶσιν ἀνθρώποις, ὡς ἐκ θεοῦ πάντα καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν.

---

1) Vgl. auch Theophil. II 3, 13 ... ἔτι μὴν μηδὲ τὸ ἐν τόπῳ χωρεῖσθαι· εἰ δὲ μή γε, μείζων ὁ χωρῶν τόπος αὐτοῦ εὑρεθήσεται. Vgl. 10. 2) Sehr unbedeutend sind auch die Ausführungen der klementinischen Recognitionen X 48.

Allein die Form der nächsten Worte erheischt Aufmerksamkeit, denn ihr Inhalt hat schon oben seine Erledigung gefunden. Man hat schon lange bemerkt, daß hier ein Sibyllenvers z. T. ausgeschrieben ist. Im 8. Buche spricht Gott aus der Fülle seines Wesens heraus:

390 οὐ χρῄζω θυσίης ἢ σπονδῆς ὑμετέρηφιν.

So steht in der älteren, durch die Handschriftengruppe Ω (vgl. die Vorrede zu meiner Ausgabe S. XXXIV ff.) dargestellten Überlieferung, die jüngere, die ΦΨ Gruppe, gibt οὐ χρῄζει. Es läßt sich hier nicht entscheiden, ob Aristides diese benutzt hat, oder die erstere Lesart umgesetzt hat, sicher ist nur, daß er zitiert. Wir können chronologische Daten für das 8. Sibyllenbuch nur wenige gewinnen (vgl. *Texte u. Unters. N. F.* VIII 1, 38), aber es scheint mir sicher zu sein, daß VIII 361—428 ein älteres Stück ist: soviel habe ich, leider ohne Kenntnis des Zitates des Aristides, S. 43 meiner Schrift konstatiert. Der alte Apologet bestätigt jetzt meine Auffassung. Er hat übrigens, um dies noch hinzuzufügen, die alte antike Praxis, den Vers etwas umzugestalten, geübt; das tritt natürlich nicht sowohl in der Auslassung des hier unmöglichen ὑμετέρηφιν hervor als in der Änderung des θυσίης in θυσίας. Vgl. sonst noch Norden: *Geschichte der antiken Kunstprosa* I 89 f. — πάντων hat Seeberg getilgt, weil *S* und *A* nicht darauf führen. An erweiternde Zusätze von *G*, dessen Kargheit bekannt ist, glaube ich nicht recht. Mir scheint πάντων τῶν φαινομένων und πάντες . . . χρῄζουσιν eine ganz gute Korresponsion. — Nach φαινομένων soll etwas fehlen, wie Seeberg meint, denn *S* und *A* sind vollständiger. Ich glaube nicht daran, denn wenn da noch gestanden hätte, was *S* bietet: „von niemandem heischt er etwas", so würde damit die scharfe Gegenüberstellung οὐ χρῄζει θυσίας . . . . . πάντες δὲ αὐτοῦ χρῄζουσιν doch störend unterbrochen worden sein.

Kapitel II—XIII. Die Religionen der Heiden.

Kapitel II. Einteilung der Religionen.

Mit dem zweiten Kapitel beginnt nun die eigentliche Apologie, die Bekämpfung des Heidentums, die durch die Aufstellung der Disposition instruiert wird. Da findet sich nun ein tiefgehender Unterschied zwischen *G* und *SA*, der denn auch die Gelehrten in zwei Parteien gespalten hat, je nachdem die einen auf die Ordnung, die der griechische Text innehält, schwören, die anderen der Disposition der Version *SA* den Vorzug geben. Es wird am richtigsten sein, diese Dinge ganz empirisch zu behandeln und — natürlich ohne parteiische Seitenblicke oder gar Seitenhiebe — die Ordnung in den beiden Traditionen zu mustern.

Der Grieche teilt ganz im Sinne des älteren κήρυγμα Πέτρου (vgl. die Einleitung), das den Gottesdienst der Christen, Hellenen bezw. Ägypter, Juden scheidet, und im Sinne der folgenden Tradition, die stets nur drei Geschlechter kennt (Harnack: *Die Mission usw. S. 182 ff.*), die Menschen in drei Klassen ein: die Verehrer der Götter, die Juden und die Christen.

Die ersteren zerfallen ihm dann noch in drei neue γένη, Chaldäer, Hellenen, Ägypter. Die Chaldäer haben (III)[1]) durch die Verehrung der Elemente geirrt. Sie haben Bilder vom Himmel, von der Erde, dem Meere, von Sonne, Mond und Sternen aufgestellt, diese in Tempeln verehrt und bewachen sie dort. Das sind keine Götter: wunderbar genug, daß ihre eigenen Philosophen dies nicht gemerkt haben. Die Elemente sind keine Götter, also auch nicht ihre Bilder. — Es folgt dann (IV) der Einzelbeweis, daß die Elemente göttliche Kraft nicht besitzen; weder der Himmel, noch die Erde, noch das Wasser, noch das Feuer, noch die Winde (V) sind etwas anderes als Werke Gottes. Ebenso steht es mit der Sonne und dem Monde (VI), auch der Mensch (VII) verdient nicht göttliche Verehrung. So ist denn die Verirrung der Chaldäer eine recht große gewesen; sie merkten nicht, daß sie vergängliche Elemente und tote Bilder anbeteten.

Die klugen Hellenen aber (VIII) haben es noch falscher gemacht, sie haben alle möglichen Götter, männliche und weibliche verehrt, Wesen voller Sünde und Schande. Es folgen die einzelnen: Kronos, Zeus (IX), Hephaist, Hermes, Asklepios, Ares, Dionysos, Herakles (X), Apollon, Artemis, Aphrodite, Adonis: das sind die bösen Gottheiten der Hellenen (XI). Noch schlimmer trieben es die Ägypter (XII), ihnen genügte nicht die Religion der Chaldäer und Hellenen, sie verehrten die Tiere und Kräuter, nachdem sie zuerst Isis und Osiris gedient hatten. Groß also (XIII) war der Irrtum der Ägypter, Chaldäer und Hellenen. Sie sahen doch, daß ihre Götzen sich nicht wehren konnten. Aber ihre Dichter und Philosophen haben das nicht gemerkt, die Götter sind nicht eins miteinander, sie verfolgen und töten sich gegenseitig. Offenbar ist die ganze Kunde von der Natur dieser Götter Unsinn. Das haben die weisen Gesetzgeber der Hellenen auch nicht gemerkt, daß ihre Götter gesetzlos handeln. Die mythischen Erzählungen sind ebenso zu verwerfen wie ihre physikalischen und allegorischen Deutungen. — Kommen wir dann zu den Juden (XIV), so sind diese Abkömmlinge von Abraham, Isaak, Jakob. Es folgt ihre Charakteristik, danach (XV) die Einführung der Christen, die γενεαλογοῦνται ἀπὸ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, endlich kurz die Geschichte des Heilands und des Evangeliums. — Dem schließe sich der Syrer bezw. der Armenier an. Er kennt vier Geschlechter der Menschen: Barbaren, Griechen, Juden und Christen. Die Barbaren nehmen ihren religiösen Ursprung von Kronos und von Rhea u. a. (Beel und Chronos, Eera[2]) und von ihren vielen anderen Göttern: *A*), die Griechen von Hellen, dem Zeussohne, dem Vater des Aeolos und Xuthos, dazu von Inachos, Phoroneus, Danaos, Kadmos, Dionysos. Die Juden stammen von Abraham, Isaak, Jakob; die Christen nehmen den Anfang ihrer Religion von Jesus. Es folgt in kurzem seine Geschichte und die der Predigt des Evangeliums, danach (III) die Besprechung des Götzendienstes der Barbaren, die die Elemente verehren; welche Elemente das sind, wird nicht gesagt, dagegen eingehender im folgenden der Widersinn des Elementendienstes begründet (III Ende — IV Anfang). Die

1) Ich zitiere nach Robinsons Ausgabe in den *Texts and Studies* I 1 S. 100ff.
2) Beel, Kroon, Erra . . . *A*³.

Betrachtung des Himmels fällt dann fort, der Syrer spricht gleich vom Elemente der Erde und zwar ausführlicher als der Grieche, danach wendet er sich zum Wasser (V), Feuer, zu den Winden, zur Sonne (VI), um nur mit einer Zeile den Mond und die Sterne zu erledigen. Nachdem er dem Griechen entsprechend die Vergöttlichung der Menschen zurückgewiesen (VII), schilt er ebenso wie dieser den Irrtum der Barbaren und kehrt damit (VIII) zu den Griechen zurück, deren Götterdienst er in tw. viel ausführlicherer Strafrede als der Grieche heruntermacht. Die einzelnen Götter werden dann (IX—XI) in gleicher Reihenfolge, nur mit mehr Stoff — Rhea und Kore z. B. fehlen in *G* — behandelt; die Ägypter schließen ferner, in gleicher Weise wie bei dem Griechen durch den Rückblick auf die hellenischen Lügen mit dem vorhergehenden verbunden, hier an (XII). Dann aber wirds anders. Der große Irrtum, den *G* oben zusammenfassend von allen drei Völkern aussagte, wird hier (XIII) nur auf die Ägypter bezogen, und den Tadel, der oben den Götzen der drei Völker galt, spricht der Syrer allein über die Griechen aus, wie er es denn ausschließlich mit ihren Dichtern und Philosophen zu tun hat. Was endlich dann noch weiter in *S* zu lesen ist, hält, wenn auch vielfach ausführlicher als in *G*, die gleiche Reihenfolge ein.

Betrachten wir nun einmal, anstatt die Unterschiede dieser Versionen hervorzukehren und danach einer die Palme zu reichen, die Übereinstimmungen. Da ist soviel klar, daß in beiden gegen unsere Erwartung die göttliche Verehrung des (der) Menschen abgewiesen wird (VII). Gegen unsere Erwartung; so etwas paßte nur sehr mittelbar zur Abhandlung über die Elemente. So wenig man nun leugnen darf, daß der Apologet das volle historische Recht besaß, von der göttlichen Verehrung des Menschen bei den Chaldäern bezw. Barbaren zu reden (vgl. unten zu Kap. VII), so wenig besaß er das schriftstellerische, das künstlerische Recht dazu. Oder sollen wir uns der überaus künstlichen Annahme anschließen, daß *G* und S(*A*) schon einen umgestalteten Text vorgefunden hätten? Das müßte ja dann ein eigentümliches Kuriosum gewesen sein, ein stilistisch höchst dürftiges Machwerk, das, wie jeder Blick in unser jetziges *G* und *S* lehrt, von lästigen Wiederholungen strotzte, das, wie wir schon jetzt zu beobachten Gelegenheit gefunden, zweimal auf einer Seite des Proömiums von Gottes Bedürfnislosigkeit redete (vgl. auch noch Kap. XIII)! Nein, wenn *G* und *S* dieselbe Sterilität des Gedankens, dieselbe Unvollkommenheit der Form zeigen, so erreichen wir doch damit den Autor, unseren Aristides selbst. Daraus erfolgt aber zwingend der nächste Schluß: wenn der Eremit Nachor im byzantinischen Roman diesen Mangel der Disposition nicht gemerkt hat, soll er dann plötzlich für so klug gehalten werden zu merken, daß die Erwähnung der Ägypter als Anhang der griechischen Religion[1]) (Kap. XII) eigentlich auch ein Kompositionsfehler war, soll man also diese genauere Disposition ihm zuschreiben, und nicht vielmehr dem Aristides?

Gehen wir nun einen Schritt weiter und sehen uns Kap. III über die Verehrung der Elemente in *G* und *S* genauer an. Der von Seeberg

1) Raabe *a. a. O.* 28 und besonders Hennecke: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1893 S. 67; Seeberg S. 190. Vgl. meine Ausführungen weiter unten S. 47.

und auch Hennecke bevorzugte Syrer läßt, wie oben bemerkt, den Satz (III 2) über die einzelnen Elemente: Himmel, Erde, Meer, Sonne, Mond, Sterne aus[1]), behandelt diese aber später doch, nur mit Auslassung des Himmels. Wer hat denn nun, um nur beim Syrer zu bleiben, Sonne, Mond und Sterne verehrt? Doch nicht kurzweg das γένος der Barbaren, sondern die Chaldäer, die der Grieche nennt. Ja, wir können weiter gehen. Wenn *G* und *S* von den Philosophen der Chaldäer (Barbaren) reden (III 3), so heißt es bei Strabon 739: Ἀφώρισται δ' ἐν τῇ Βαβυλῶνι κατοικία τοῖς ἐπιχωρίοις φιλοσόφοις τοῖς Χαλδαίοις προσαγορευομένοις. Und ebenso wichtig ist eine andere Stelle bei dem Geographen 732: Πέρσαι τοίνυν ἀγάλματα μὲν καὶ βωμοὺς οὐχ ἱδρύονται, θύουσι δ' ἐν ὑψηλῷ τόπῳ τὸν οὐρανὸν ἡγούμενοι Δία· τιμῶσι δὲ καὶ ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην, καὶ σελήνην καὶ Ἀφροδίτην καὶ πῦρ καὶ γῆν καὶ ἀνέμους καὶ ὕδωρ. So wenig Aristides von dem reineren Gottesdienst der Perser gewußt hat, so muß doch eine wenn auch noch so dunkle und verworrene Notiz von dem Elementendienste der Orientalen zu ihm gedrungen sein, er hat eben nur Perser und Chaldäer, weil beide die Gestirne verehrten, zusammengezogen. Und entscheidend ist in diesem Zusammenhange, daß *S* (*A*) die Chaldäer voraussetzt. In *G* steht nichts von der Genealogie dieses γένος. Aber *S* und *A* bieten sie in ungemein charakteristischer Weise. *S* leitet die Barbarenreligion von Kronos und Rhea und von den übrigen ihrer Götter ab, *A* führt das Geschlecht der Heiden und der Barbaren auf Beel und Chronos, Eera und auf die vielen anderen Götter zurück. Die Sache liegt demnach so: ursprünglich war hier von Bel, der auch Kronos heiße[2]), und von Rhea neben den anderen Göttern die Rede, von denen das Geschlecht der Chaldäer abstamme. *S* strich den einen Namen und fügte dann die Ableitung der Religion hinzu, *A* empfand in seiner Unkenntnis beide Namen als etwas Verschiedenes und setzte noch die Heiden ein. Daß die Chaldäer aber da gestanden haben, dürfte doch wohl aus der allgemein bekannten Verehrung des Bel und der Rhea in Babylon (Diodor II 8; 9), wo auch noch andere Göttertempel erwähnt werden, hervorgehen. Oder soll man sich etwa, wie dies auch geschehen ist, den Vorgang umgekehrt denken? Soll Aristides ganz allgemein gesagt haben, daß die Barbaren die Elemente verehrten, soll dann ein kundiger Syrer von Bel (Kronos) und Rhea, ein kundiger Grieche von den Chaldäern und ihrer Gestirn- und Elementenverehrung gesprochen haben? Nein, ich denke *G* + *S* (*A*) ergeben einen guten Aristidestext, was der eine nicht hat, bietet der andere, und *G* erweist sich, wenn auch ziemlich verkürzt, doch als eine durchaus treue Bearbeitung. Daß über die Chaldäer und die Form ihres Elementendienstes eine ebenso undeutliche Vorstellung wie über ihre Philosophen herrscht, ist freilich klar und natürlich nur dem

1) Feuer und Winde werden in *G* unter τῶν λοιπῶν στοιχείων begriffen. Die Anordnung in *G* ist sehr willkürlich. 2) Die Stellen in Roschers *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* I 778. — Es soll hier, um das noch zu erledigen, natürlich nicht geleugnet werden, daß die Alten in den „Barbaren" ganz allgemein Verehrer der Elemente sahen (die Stellen bei Seeberg 284, 2), aber wenn Verehrer der Gestirne und Diener des Bel zusammengefaßt werden, so sind es eben nur Chaldäer.

Originale von *S* und *G*, d. h. Aristides selbst zuzuschreiben, der das Kapitel über die Chaldäer und den Dienst der Elemente mit allgemeinen Vorstellungen von heidnischem Götzendienste verbrämte.[1])

Diese Erkenntnis des Aristides verstärkt sich noch zuletzt um eine kurze, oben (S. 44 Anm. 1) schon berührte Beobachtung. In Kap. III 2 werden die Elemente, die die Chaldäer verehrten, von *G* namhaft gemacht. Auch dies wird wieder nicht ganz konsequent durchgeführt. Denn wenn *G* von dem Meere spricht, so stimmt dazu nicht ganz die Verallgemeinerung bei *G* und *S* in Kap. V, wo vom Wasser die Rede ist. Aber wieder ist nicht anzunehmen, daß *G* diesen Fehler gemacht hat, da in Kap. III nicht von den vier Elementen wie wohl sonst bei den Apologeten die Rede ist, sondern die vorhergehende Nennung des Himmels und der Erde an dieser Stelle die des Meeres als Teil des Kosmos notwendig machte.

Ein schlimmes Rätsel aber gibt uns nun noch Kap. XIII auf. Nach *S* und seiner Disposition scheint zwar alles leicht und eben. Die Ägypter, als Anhang der Griechen behandelt, werden mit einem für Aristides charakteristischen Rückblick (vgl. VII 4; XI 7) erledigt, und der Autor kann sich nun an die Dichter und Philosophen machen. Aber die Götzen und die Opfer sind bekanntlich nicht Alleingut der Griechen gewesen, sondern Allgemeingut der Heiden, von den chaldäischen Philosophen war fernerhin III 3 in gleichem Sinne die Rede, und wie kann vollends der Autor, wenn er wirklich nur von den Griechen spricht, nach allem früher Gesagten behaupten, daß nur ihre Götter sich untereinander verfolgen und töten? Das kann doch auch für die Sage von Isis und Osiris gelten. Also scheiden sich hier *G* und *S* ganz konsequent *G* faßt in Kap. XIII, bevor es zu den Juden übergeht, die Heidenwelt als solche noch einmal zusammen, Ägypter, Chaldäer, Hellenen[2]), *S* kehrt zu den Hellenen zurück, entsprechend seiner Disposition. Beide Versionen enthalten eine Inkongruenz, in *S* werden die Schicksale der ägyptischen Götzen unter die der griechischen nicht mit einbegriffen, in *G* ist der Abschluß, den der Heidenglaube erfahren soll, kein tatsächlicher, denn nach den Dichtern und Philosophen der Chaldäer, Hellenen und Ägypter kommt der Autor doch wieder, wie er denn auch schon vorher eigentlich nur an die Griechen dachte, auf die „klugen Hellenen" zu sprechen. In beiden Fällen also, mögen wir *G* oder *S* folgen, hätten wir eine Inkongruenz des Autors, die nach dem Gesagten bei Aristides ja kein Wunder wäre. Ich möchte mich nun, entsprechend meinen früheren Darlegungen, mehr für *G* und seinen unleugbaren, historisch aber durchaus begreiflichen Fehler[3]) ent-

1) Hennecke *a. a. O.* 71. Vgl. meine Bemerkungen unten zu Kap. III. 2) Seeberg tadelt die Anordnung in Kap. XIII 1: Αἰγύπτιοι ... Χαλδαῖοι ... Ἕλληνες, weil es dem Gange des Traktates nicht entspräche. Aber vorher steht in Kap. XII Χαλδαίων καὶ Ἑλλήνων; dies hat der Autor mit den eben behandelten Αἰγύπτιοι vereinigt. Nachher kommt dann die berichtigende (unechte?) Anordnung: Χαλδαίων ... Ἑλλήνων ... Αἰγυπτίων. 3) Noch ein Wort über die ποιηταὶ ... καὶ φιλόσοφοι (XIII 5), die, wie gesagt, dem Zusammenhange nach die der Chaldäer, Griechen, Ägypter sein müssen. Von Dichtern und Philosophen und ihren religiösen Anschauungen ist in der heidnischen Literatur über die Götter unausgesetzt die Rede, es sind natürlich nur die griechischen gemeint. Aristides denkt auch, trotzdem er oben (III) von chaldäischen Philosophen redet, nur an die Griechen, gerade so wie er den chaldäischen Elementenkult sich nach gangbarem

scheiden. *S* hat also, wie ich denke, an Stelle des Tadels gegen die Heidenmasse nur noch einmal mit einem nach XII 1 zum zweiten Mal wiederholten Hinweis den ungeheuren Irrtum der Ägypter allein gerügt, was mir schon an sich verdächtig wäre; dann ist aus dem Absatze von den Gesetzen der Griechen (XIII 7) die Bezeichnung der Hellenen als σοφοὶ καὶ λόγιοι hierher gezogen worden.[1])

Die Anordnung von *G* hat, so stark die Fassung des Ganzen durch Kürzung gelitten, sich bisher nicht als Umstellung eines Originals ermitteln lassen. Und so möchte ich mich, jetzt zum notwendigen Schlusse kommend, auch für die Disposition, die *G* befolgt hat, d. h. für die Aufstellung der drei γένη entscheiden, die dann, ohne besondere Vorrede über die Ableitung der einzelnen Religionen, jedes an seiner Stelle nach einander als Ganzes, auch ohne schwerfälliges Zurückkehren wie der Syrer es zeigt (VIII 1)[2]), behandelt werden. Es sollte doch eigentlich von vornherein klar sein, daß eine Schrift, die sich so wie die Apologie des Aristides aus der literarischen Tradition erklären läßt, ein Opus, das so gar keinen selbständigen Gedanken enthält, das ferner so eng mit der Prädicatio Petri zusammenhängt, nicht ein absolutes Novum in der Einteilung der Religionen der Erde darstellen kann.[3]) Mir scheint es demnach notwendig anzunehmen, daß *S* die Unterabteilung der Chaldäer summarisch als Barbaren behandelte, die Ägypter auf sich beruhen ließ, und dann die etwas schwerfälligen Genealogien vorausnahm, um danach dem eigentlichen dogmatischen Teile seine volle Kraft zuzuwenden.[4]).

hellenischen Muster vorstellt. Er versteht eben gleich dem Κήρυγμα Πέτρου noch wenig zu differenzieren; das große Material, das bereit vorliegt, zu disponieren, geht über seine Kräfte.

1) Auch den von *S* ausgelassenen Passus über den Himmel (IV 2) darf man nicht mit Seeberg ignorieren; er stimmt, wie wir noch sehen werden, ganz mit der antiken Denkweise überein: vgl. besonders Sextus Emp. *adv. math.* IX 115. 2) Auf das „Zurückkehren“ stützt Seeberg S. 180 einen Teil seines Beweises für die Ursprünglichkeit des Syrers: „Die bloße Nennung der Ἕλληνες, wie sie *G* in Kap. II bietet, bedingt kein 'Zurückkehren', wohl aber die Genealogie, welche bei *S* (II 4) zu lesen steht. Hiegegen kann man einwenden, daß *G* aber nur: ἔλθωμεν οὖν ἐπὶ τοὺς Ἕλληνας hat, daß also das ἐπανέλθωμεν eine Korrektur von *S* sein wird. Allein man übersehe nicht, daß eine Korrektur für *S* nicht nötig war, ἔλθωμεν paßte immer; daß aber *G*, bei einigem Nachdenken, korrigieren mußte. Und man beachte, daß *S* an einer Stelle, wo eine derartige Rückbeziehung ihm viel näher liegen mußte, nämlich bei den Juden (XIV 1 *init.*), bloß ἔλθωμεν gelesen hat, also nicht korrigierte. Mit größter Wahrscheinlichkeit liegt also die Korrektur auf Seite dessen, welcher derselben benötigte und nicht bei dem, welcher sie weder brauchte noch in einem analogen Fall entsprechend gehandelt hat.“ Dem Selbsteinwurfe Seebergs beipflichtend möchte ich, um seine Darlegung zu entkräften, nur darauf hinweisen, daß in Kap. XIV 1, sechs Kapitel nach der ersten Rückkehr, zwölf nach der Nennung der Juden ein erneutes Zurückkehren überaus schwerfällig gewesen wäre, und infolgedessen kein Mensch sich über das einfache ἔλθωμεν mehr wundert. Dieser Grund also hat m. E. keine Beweiskraft. 3) Harnack hat (*Die Mission usw.* S. 183, 1) treffend darauf hingewiesen, daß auch bei Hippolytos: *Philosoph.* X 30 f. mehrfach Ägypter, Chaldäer und Hellenen den Juden und Christen gegenübergestellt werden. 4) Natürlich halte ich daran fest, daß *S* nur umgestellt hat, daß der Stoff der ganzen Apologie nicht alteriert worden ist. Die irrige Meinung Raabes (S. 32 f.), daß die Disposition und die folgende Ausführung nicht das Werk desselben Verfassers sein könne, ist ja dann von Hennecke und Seeberg mit Recht aufgegeben worden.

Zwei Einwänden muß ich hier allerdings begegnen. Hennecke[1]) ist durch v. Wilamowitz darauf hingewiesen worden, daß der Satz des Syrers bezw. des Armeniers zu Ende des 2. Kapitels: „Gott nun dient der Wind und den Engeln das Feuer, den Dämonen aber das Wasser und den Menschen die Erde“ eine Stütze durch die Stelle aus dem platonischen Timaios p. 40 erhalte, und man demnach so intepretieren könne: „den Christen gehört der Himmel, den Juden das Feuer, den Barbaren das Meer, den Griechen das Reich der Welt“. Das ist natürlich glänzend wie alles, was von dieser Seite kommt, aber es hält doch vor einer eingehenden Prüfung nicht stand. Denn zunächst steht die hohe Spekulation Platons über die vier ἰδέαι, das οὐράνιον θεῶν γένος, das πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, das ἔνυδρον εἶδος und das πεζὸν καὶ χερσαῖον nach Inhalt und Form dieser Stelle recht fern und zweitens, wichtiger, läßt sich dieselbe z. T. direkt aus dem jüdischen Glauben ableiten. Die Winde haben ihre Häuser, ihre „Schatzkammern“ im Himmel, wo Gott thront, so heißt es besonders oft im Buche Henoch (S. 46, 6 ff.; 66, 17 ff.; 78, 4 ff. usw. vgl. das Register der Flemming-Radermacherschen Ausgabe), das Element der Engel ist nach der rabbinischen Theologie das Feuer (Bousset: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* 315 f.), und daß den Dämonen das Wasser diene, scheint neuplatonische Lehre zu sein (Numenios bei Porphyr. *de antr. n.* 10). Diesen Synkretismus aber möchte ich Aristides doch nicht zutrauen. Daß der Satz in A^3 nicht mehr steht, wäre freilich kein Beweis für dies Urteil.

Der andere Einwand ist einer von den vielen Seebergs gegen die Version *G* zugunsten von *S*, von den vielen nicht stichhaltigen sicher der berechtigtste (190 f.): Aristides hat nicht von den Ägyptern handeln wollen, sondern diese nur in einer Digression erledigt; darum redet auch die Disposition in *S* nicht davon. Aristides verfährt somit ähnlich wie die Prädicatio Petri (vgl. die Einleitung), die in innigster Vereinigung mit der Religion der Griechen den Kult der Ägypter erwähnt; die ganze gleichartige Literatur ist zudem voll von dem Spott über den ägyptischen Gottesdienst. — Das ist scharfsinnig, aber ich glaube doch eine Lücke der Argumentation zu erspähen. Die Polemik gegen den Bestienkult Ägyptens im unmittelbaren Anschluß an die gegen die Griechengötter gehört zum Stile dieser Art von Schriften (vgl. z. B. Cic. *de n. d.* I 36, 101 und besonders Philo: *de v. c.* II 473): das ist sicher. Aber wenn nun die Prädicatio Petri drei Religionen unterscheidet, Griechen, Juden, Christen und, zugestandenermaßen, die Ägypter als untrennbaren Annex der Griechen behandelt, so darf man doch darum nicht gleich diesen unleugbaren schweren Kompositionsfehler zur Grundlage von Aristides' Disposition machen. Aber außerdem ist bei Aristides denn doch die Behandlung der Ägypter eine andere. Sie sind keineswegs so unterscheidungslos mit den Griechen verschmolzen, wie in jener älteren christlichen Schrift. Nach der Erledigung des griechischen Götterhimmels

1) Ausgabe S. 11. Henneckes Bemerkungen in der *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 1893 S. 42 ff. haben für mich wenig Überzeugendes gehabt. Eine Anschauung z. B. wie die, daß Aristides unter den Söhnen des Hellen den Doros aus politischem Partikularismus nicht genannt habe, ist doch recht befremdlich.

hält der Autor, wie wir schon einmal bemerkten, in beiden Versionen rekapitulierend inne, und betont bei den Ägyptern sofort, daß sie viel schwerer als die andern, die Barbaren (Chaldäer) und Griechen, geirrt hätten. Das sieht denn doch nicht nach einer eigentlichen Digression, sondern eher nach einem selbständigen Teile aus. Hat ihm nun ferner das κήρυγμα Πέτρου vorgelegen und erkannte er, daß hier eine durchaus fehlerhafte, ja geradezu unsinnige Verschmelzung zweier disparater Religionen vorgenommen war, gab er dieser Erkenntnis durch seine deutliche Differenzierung Ausdruck, so mußte er — dieser Schluß ist nur psychologisch — davon auch ein klares Bewußtsein empfinden und es kräftiger markieren. Der Hinweis auf das κήρυγμα wie auch auf die sonstige Literatur über die Behandlung des Bestienkultus der Ägypter beweist nur, daß dies Kapitel der Tradition nach hinter dem über die Griechengötter stand, beweist m. a. W. für unsere Frage nichts.

In letzter Instanz endlich würde ich es auch für sehr wunderbar halten, daß, wenn *G* die Vierteilung wirklich vorgefunden, es voll historischen Sinnes entsprechend der altbeliebten Teilung in die drei Geschlechter diese letztere eingesetzt hätte. Nein, es ist vielmehr das Umgekehrte der Fall: *S* fand die drei Geschlechter mit den Unterabteilungen und versuchte diese letzteren zu einem neuen zusammenzuziehen.[1]

Noch einen Blick müssen wir hier auf die „Genealogien" werfen, die in *G* für Juden und Christen gegeben werden, in *SA* auch für Chaldäer und Hellenen, wenn wir auch hier Modifikationen vorgenommen sehen. Aristides wollte ursprünglich erklären, woher der Christenname stamme. Er machte es gerade so wie später Justin (*dial.* 123), der da sagt, daß, wie die Juden von Jakob abstammten, so auch die Christen von Christus (ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος ἡμᾶς εἰς θεὸν Χριστοῦ . . .).[2] Schied außerdem der Autor drei γένη, so konnte er mit vollem Rechte

1) Durch diese Ausführungen glaube ich meinen Standpunkt gegenüber Seebergs (S. 179—191) Bekämpfung der Ansichten von Harnack (*Theologische Literaturzeitung* XVI 1891 Sp. 328) und Raabe (*a. a. O.* S. 27 ff.) am besten zu wahren. Eine regelrechte Einzelpolemik gegen Seeberg wäre unerquicklich und namentlich undankbar gegen den trefflichen Herausgeber. Daher nach dem Gesagten nur dieses wenige. S. meint, da *G* den Abschnitt über das Judentum so gekürzt habe, so sei auch hier ein gleiches änderndes Verfahren möglich. Ich denke vielmehr, daß die erstere Änderung ihre Gründe nur in der Zeit von *G* hatte, daß ein solcher Analogieschluß hier also unmöglich ist. Treffender ist die Frage, aus welchen Gründen denn nun *S* wohl dazu hätte kommen können, die Vierteilung einzuführen. Ich möchte da mit einer parallelen Gegenfrage antworten. Aus welchen Gründen hat *S* wohl für die Chaldäer die Barbaren eingesetzt? Das können wir auch nicht sagen, und doch stammen nur die Chaldäer von Bel und Rhea ab, nicht die Barbaren allgemein. Und, fahre ich fort, warum setzt denn *A* für die „Barbaren" noch „Heiden und Barbaren"? Das ist doch noch wässeriger! — Im übrigen will ich aber doch bemerken, daß ich mit Seeberg 180, 1 die doppelte Einführung von Kronos und Rhea als barbarische und griechische Gottheiten und des Dionysos als Stammvater der Griechen und als Gott für durchaus irrelevant erklären muß: Aristides konnte doch von allen möglichen Sagen berichten, auch wenn sie sich vielleicht widersprachen. 2) Vgl. auch Seeberg 183; 329 § 6. — Vielleicht ist diese Genealogie die Antwort auf den heidnischen Vorwurf, den wir später bei Celsus (Orig. V 33) finden, die Christen besäßen keinen ἀρχηγέτης. Celsus rekapitulierte ja, wie ich unten zeigen werde, manches aus der älteren Polemik.

sagen, daß die Christen γενεαλογοῦνται. Dem Syrer schien das nicht mehr plausibel, er setzte dafür die Übersetzung: „rechnen den Anfang des Geschlechtes ihrer Religion", während der Armenier noch ganz schlicht: „leiten ihr Geschlecht ab" schrieb.

Die Beweisführung für die Richtigkeit der Einteilung in *G* hat also den dreifachen Nutzen gehabt, uns nicht nur die Vorzüge von *G* zu zeigen, sondern auch die große Wichtigkeit von *S*, und endlich haben wir über den Autor und seine Arbeitsweise Aufschluß erhalten.

S. 5 Z. 13. Die erhaltenen drei Texte zeigen m. E., daß *G* ursprünglich ist; *S* führt durch die Worte „euch von uns", die in *A* und *G* fehlen, eine überflüssige Beziehung auf die Zuhörer ein, desgleichen ist in *S* „unser Gemüt" Zusatz, wie *A* + *G* zeigen. Seeberg liest freilich das Gegenteil — ob aus dem „weise" in *A*? — heraus; ich halte das für falsch, wie auch seine Interpretation von ἐχώρησε, das er persönlich zu konstruieren scheint. Der Ausdruck der Bescheidenheit findet sein Vorbild bei Philon: *de decal.* II 183 αἴδ' εἰσὶν ἐν στοχασμοῖς εἰκόσιν αἰτίαι λεγόμεναι . . . τὰς γὰρ ἀληθεῖς οἶδεν ὁ θεὸς μόνος.[1]) — Z. 15. Nach ἀληθείας könnte der Lesart von *SA* zufolge in *G* eine Bemerkung ἣν περὶ αὐτοῦ εἴπομεν (Seeberg) ausgefallen sein, schöner würde sich jedoch die kurze und scharfe Gegenüberstellung von ἀλήθεια und πλάνη ausnehmen. Mit Recht aber hat dann Seeberg S. 237 darauf hingewiesen, daß der Gegensatz zwischen Wahrheit und Irrtum Aristides wie auch den ihm vielfach ähnlichen Ps. Melito beherrsche (Kap. 1; 2; 10 Ende; 13). Das Heidentum ist für die Christen stets πλάνη, öfter ἀρχαία πλάνη, ja auch in der Volksliteratur der Sibyllen, die ja starke apologetische Akzente tragen, kommt das Wort vor: VIII 58 κἀξ ἀρχῆς τὰ πλάνης μυστήρια πᾶσιν ἀνοίξει (Hadrian), vgl. die *Coh. ad Graec.* 1 u. a.

Kapitel III—VI. Die Elemente.

In den folgenden Kapiteln nun (III—VI) bekämpft der Apologet die Verehrung der Elemente.[2]) Er führt bei der Gelegenheit im 3. Kapitel einen Seitenhieb auf die Götzendiener, wie wir noch sehen werden, und behandelt dann den inneren Widersinn des Kultes der Elemente. — Die alte griechische Anschauung sah in der Verehrung der Elemente den Ausgangspunkt aller Religionen; so dachte Platon (*Cratyl.* 397 d; *Leg.* 886 a—e) sogar von den Griechen, so andere von Phönikern und Ägyptern (Philo Bybl. bei Euseb. *Praep.* I 9, 5; Diodor I 11). Merkwürdig ist da nun wieder zu sehen, wie die Juden und Griechen, die einen aus religiösestem Empfinden, die anderen aus klarster Überlegung zu ähnlicher Stellung gegenüber den Elementen kommen. Jeremias warnt seine Landsleute, sich vor den Zeichen des Himmels zu fürchten (10, 2); Deuter. 4, 19 verbietet die Anbetung der Gestirne; in helle-

1) Seeberg und Harnack (*Die Mission usw.* 266, 1) vergleichen *Ep. ad Diogn.* 1 παρὰ τοῦ θεοῦ, τοῦ καὶ τὸ λέγειν καὶ τὸ ἀκούειν ἡμῖν χορηγοῦντος; Philo scheint mir jedoch dem Texte von *G* und *A* ähnlicher. 2) Der einleitende Satz III 1 ἴδωμεν . . . πλάνης ist fast = II Z. 15. Solche Wiederholungen sind bei Aristides häufig.

nistischem Sinne wird dann das Thema, wie früher (vgl. die Einleitung) bemerkt, von der Weisheit Salomos (13) behandelt. An gleicher Stelle haben wir denn auch oben von dem Widerspruche der Skeptiker gehört, die die Vergänglichkeit der Elemente lehrten. Ihnen schließt sich Philon an, der, wie wir noch sehen werden, im besonderen die Verehrung der Gestirne, aber auch allgemein die der Elemente (*de v. c.* II 472; *de decal.* II 189) zurückweist. Nach Philon und Aristides ist dann die Polemik gegen den Kult der Gestirne und der Elemente zum integrierenden Bestandteile der Apologetik geworden, Athenagoras (XVI; XXII), Clemens (*Protr.* V 65), Ps. Melito (2), Arnobius (III 35), Laktanz (*d. i.* II 5), Firmicus (1, 2), Athanasius (*c. gent.* 27; 29), Theodoret (*Graec. aff. cur.* III 6), ja noch Prudentius (*c. Symm.* I 297) sind voll davon.[1]) Merkwürdig ist nur bei unserem Aristides, daß er gegen die sonstige Tradition in dieser Literatur (vgl. Philo: *de v. c. a. a. O. de decal.* 190; Athenagoras XXII und auch Minucius 19, 10) nicht von der stoischen Gleichsetzung der Götter des Volkes mit den Elementen redet, sondern dies Thema erst später im Vorübergehen (Kap. XIII 8) berührt. — Während die sonstigen Feinde des Polytheismus bei Juden und Christen gleich nach dem Dienste der Himmelszeichen oder Elemente zu den Götzen übergehen (Jerem. 10, 2 f.; Sap. Salom. 13; Philo: *de decal.* II 191; *de mon.* II 215; Ps. Melito 2; Athanas. *a. a. O.* 9; Cyrill. *c. J.* I 17), so hat Aristides hier eine Verbindung geschaffen, indem er von Bildern dieser Elementgötter redet (III 2).[2]) Er hat hier vielleicht allerhand gehört, gerade so wie er von dem Kulte des chaldäischen Ἄνθρωπος (vgl. zu VII 1) etwas zu wissen scheint. Freilich hat er nur die Glocken läuten hören, er begnügt sich mit ganz wenigen Andeutungen[3]) und deckt seine Lücken mit einem biblischen Zitat: σέβεσθαι τὴν κτίσιν παρὰ τὸν κτίσαντα (*Röm.* 1, 25).

Bald aber wirds viel schlimmer. Im weiteren Verlaufe seiner Ausführungen (3) nimmt er den Beweis von der Vergänglichkeit der Elemente voraus und leitet daraus wieder die Ungöttlichkeit der sie darstellenden Bilder ab: ein Verfahren, das man versucht ist, schon nicht mehr nur Ungeschick zu nennen.[4]) — Das Motiv von der Bewachung der Götzen ist alt (vgl. die Einleitung) und wird bis auf die spätesten Zeiten immerfort wiederholt (Justin. *Ap.* I 9; Ps. Melito 10; Clem. *Rec.* V 15; Clement. X 22; *Ep. ad Diogn.* 2, 2; 7; Arnob. VI 20; Lactant. *d. i.* II 4, 5; *Barl. u. Joas.* S. 81).

S. 6 Z. 5. Zu πλανᾶσθαι mit ὀπίσω (vgl. VII 4) vgl. Jes. 30, 21 (*ad Tim.* I 5, 15); Hegesipp bei Euseb. *h. eccl.* II 23, 12.

---

1) *Galat.* 4, 3; 9; *Kol.* 2, 8; 20 sind die Engelwesen, die die Elemente der Welt repräsentieren, gemeint. Vgl. v. Soden im *Handkommentar* S. 44 und Diels: *Elementum* 50 ff. — Gegen das jüdische Verbot des Elementenkults wendet sich Celsus (Orig. V 6). 2) Ähnlich ist auch die Stelle: *Barl. u. Joas.* S. 48 *Boisson.* ὧν καὶ μορφώματα τυπώσαντες ἀνεστήλωσαν ξόανα κωφὰ . . . καὶ συγκλείσαντες ἐν ναοῖς προσεκύνησαν, λατρεύοντες τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, οἱ μὲν τῷ ἡλίῳ usw. 3) Cumont: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* II 460 f., der überhaupt in diesem Teile der Apologie des Aristides, die er sonst für ganz fragmentarisch hält, eine Polemik gegen orientalische Religion, vielleicht nicht mit Unrecht erkennt. Diels: *Elementum* 45. — Den Text gebe ich S. 6 Z. 6—9 nach dem volleren *G*, während Seeberg *S* vorzieht. 4) Vgl. oben S. 45.

Z. 10 ff. Daß, wie das τηροῦν stärker ist als das τηρούμενον, so besonders der ποιῶν über dem ποιούμενον steht, ist die Voraussetzung für die Polemik gegen alle diese falsche Götterverehrung. Der τεχνίτης ist mehr als der Stoff: diese Anschauung entwickelt Deuterojesaias 44, und sie kehrt nachher vielfach in den Apologien wieder, zuweilen auch philosophisch verbrämt wie bei Athenagoras XIX: τὸ γὰρ ποιητικὸν αἴτιον προκατάρχειν τῶν γιγνομένων ἀνάγκη. — Z. 12. εἰ γὰρ ... οἱ θεοὶ αὐτῶν etc.: Dies ist das Thema fast aller folgenden Einzelausführungen über die griechischen Götter, allgemein gesprochen der Kernpunkt aller Skepsis gegen die Hellenengötter (vgl. die Einleitung). Ähnlich drücken sich aus Cyprian: *ad Demetr.* 14, Laktanz: *d. i.* V 20, 4, Euseb. *Praep.* VI 2, 2, und, wie es scheinen möchte, mit deutlicher Beziehung auf unsere Stelle, noch Barlaam und Joasaph S. 81: καὶ τὸ μὴ γινώσκειν ὅτι οὐκ ἐξαρκοῦντες ἑαυτοὺς φυλάσσειν καὶ βοηθεῖν, πῶς ἄλλοις γένοιντο φύλακες καὶ σωτῆρες; — Z. 14. Daß die Bilder νεκρὰ und ἀνωφελῆ sind, ist Anschauung der Juden (*Ps.* 115, 4 ff.; Philon: *de decal.* II p. 181; Sib. V 84; 356) und Heiden (vgl. die Einleitung) wie später der Christen (z. B. Justin. *Ap.* I 9; *Sib.* VIII 47).

3. Z. 16—27. Es kann wohl kein Zweifel sein, daß im ganzen *S* gegenüber *G* den Text des Autors richtiger bewahrt hat. *G* läßt ihn einen Sprung machen; von der Bilderverehrung geht's plötzlich zur törichten Verehrung der Elemente durch die Philosophen über, damit daraus auch die Erbärmlichkeit der Bilder deduziert werde, während *S* durch die auch von den Philosophen geübte Bilderverehrung eine Vermittlung schafft. Desgleichen fügt *S* eine Art vorausgenommenen Beweises für die Nichtigkeit des Elementenkultes hinzu[1]), während *G* sich die Sache da sehr leicht macht. Da nun das Stück in *S* auch noch nach der echten Art des Aristides schließt (vgl. Kap. VII 4; XIII 1), so kann kein Zweifel herrschen, daß wir uns nur nach *S* richten dürfen, so wenig freilich zu leugnen ist, daß *G* auch Ursprüngliches, wie die λεγόμενοι φιλόσοφοι bewahrt hat; denn hier kann es sich doch nur um die μάγοι, die κατ' ἐξοχήν sogenannten „Chaldäer" handeln, die kein ordentlicher Grieche höher als die ἐπιχώριοι φιλόσοφοι (vgl. oben S. 44) einschätzte. Aristides hütet sich daher wohl, die Philosophen überhaupt nur als sogenannte Weise zu bezeichnen (Kap. XIII), wenn er auch nach Apologetensitte den klugen Griechen gern eins versetzt (Kap. VIII; XIII 7). — *Denn wenn ein kleiner Teil* ...: diese Beweisführung gegen die Göttlichkeit der Elemente ist das Fundament zu fast allen späteren Einzelargumenten. Sie ist skeptisch, antistoisch; Veränderlichkeit, führt Sextus da, wo er über die Götter spricht (*adv. math.* IX 146 f.: Karneades), aus, involviere Vergänglichkeit: εἰ δὲ ἑτεροιοῦται, ἑτεροιώσεως δεκτικός ἐστι καὶ μεταβολῆς· δεκτικὸς δὲ ὢν μεταβολῆς πάντως καὶ τῆς ἐπὶ τὸ χεῖρον μεταβολῆς ἔσται δεκτικός. εἰ δὲ τοῦτο, καὶ φθαρτός ἐστιν; ähnlich sagt Cicero: *de n. d.* III 12, 31: *nam et terrenum omne dividitur et humor ita mollis est, ut facile comprimi collidique possit, ignis vero et aer omni pulsu facillime pellitur naturaque cedens est maxime et dissipabilis. Praeterea omnia haec tum inter-*

1) Vgl. oben S. 50.

eunt, cum in naturam aliam convertuntur, quod fit, cum terra in aquam se vertit et cum ex aqua oritur aer et cum ex aere aether cumque eadem vicissim retro commeant[1]), und fast mit Aristides' Worten wieder Philon (*de prov.* I 8 cp. 13): *Corruptio particularum alicuius partis et iterum corruptio minimae partis huius particulae, si ex ipsa natura atque essentia corporis oriatur, praesignat corruptionem quoque futuram corporis totius.*

Kapitel IV.

Die Elemente werden nun im einzelnen behandelt; daß sie vergänglich seien, wird noch einmal mit Nachdruck wiederholt und im Gegensatze dazu von Gottes Unveränderlichkeit gesprochen. Ist dies schon nicht gerade sehr geschickt, so scheint direkt zu stören, daß die Unsichtbarkeit des alles erschauenden Gottes hervorgehoben wird. Aber dies ist nicht etwa ein müßiger Zusatz, dem reichen Behälter der Wesensbezeichnungen Gottes (S. 36 ff.) entnommen, sondern nur ein unbeholfener Hinweis auf den Gegensatz zwischen den sichtbaren Elementen und dem unsichtbaren Gott. Das zeigt die Stelle aus Philo: *de op. mundi* I 3, wo der Autor vom κόϲμοϲ und seiner Verehrung spricht: ἀλλ᾽ ὅ γε μέγαϲ Μωυϲῆϲ ἀλλοτριώτατον τοῦ ὁρατοῦ νομίϲαϲ εἶναι τὸ ἀγένητον ... τῷ μὲν ἀοράτῳ καὶ νοητῷ προϲένειμεν ὡϲ ἀδελφὸν καὶ ϲυγγενὲϲ ἀιδιότητα ... ἐπεὶ οὖν ὁρατόϲ τε καὶ αἰϲθητὸϲ ὅδε ὁ κόϲμοϲ, ἀναγκαίωϲ ἂν εἴη καὶ γενητόϲ ... — Übrigens wiederholt sich Aristides später natürlich wieder (Kap. XIII 8).

1. Der Text ist hier nach *G* gegeben; beide, *S* und *G*, differieren in einem sehr wesentlichen Punkte. *G* nennt die Elemente ἐκ τοῦ μὴ ὄντοϲ παραχθέντα προϲτάγματι τοῦ ὄντωϲ θεοῦ, *S* führt dagegen mit Beziehung auf *Röm.* 1, 23 das Vorbild des Menschen ein. Der letztere schlichtere Ausdruck darf hier indessen nicht mit Seeberg für den besseren erklärt werden, da der erstere viel mehr in den Sinn und Stil paßt. Denn daß die Elemente nach dem Bilde des Menschen gemacht seien, ist ziemlich künstlich; dadurch aber, daß sie aus dem Nichts durch den Ewigen geformt sind, wird die kommende Gegenüberstellung der Natur Gottes und der Elemente vorbereitet, und der Ausdruck findet ferner Analoga in der sonstigen Literatur. Aus dem Nichts hat Gott die Welt nach *Maccab.* II 7, 28; Hermas: *Mand.* I 1 geschaffen, und der ὄντωϲ θεόϲ ist seit Philon (z. B. *de decal.* II 181; *de Cherub.* I 143 u. ö.) stehend in christlicher Literatur (Justin. *Ap.* I 13, 3; Athenag. XII; XV).

2. Das Kapitel über den Himmel unterdrückt Seeberg, weil es in *S* nicht steht, Hennecke hat es aufgenommen. Seebergs Gründe sind wie immer woldurchdacht (176 f.). Er konstatiert Entlehnung aus dem Sonnenstücke (Kap. VI), aus dem Stücke über den Menschen (VII), wo *G* dann, um sich nicht zu wiederholen, den Passus, daß der Mensch auch κόϲμοϲ heiße, gestrichen habe, und er sucht weiter nachzuweisen, daß eher das strittige Stück aus VI und VII komponiert sei als umgekehrt. Ich glaube, wir müssen hier durchaus die Fragestellung ändern, und zwar dahin: was ist Aristides zuzutrauen? Wir dürfen nicht fragen:

1) Vgl. auch Laktanz: *d. i.* II 8, 39.

welches Kapitel kann das andere nachahmen? sondern: kann Aristides so schreiben? Und da wird die Antwort unbedingt: ja lauten. Durch die ganze Abhandlung über die Elemente geht dieselbe Methode einförmig genug hindurch, immer kehrt der kaum abwechselnde Schlußrefrain wieder: διὸ οὐχ ἐνδέχεται . . . oder οὐ νενόμισται, daß dies oder jenes Element Gott sei, ἀλλ' ἔργον θεοῦ, und nicht besser steht es mit der Behandlung der Griechengötter. Ähnliche Erfahrungen machen wir ja auch mit den Rekapitulationen: πλάνην οὖν μεγάλην ἐπλανήθησαν . . . (III 2; VII 4; XIII 1), und zum Überflusse finden wir noch eine gleiche Armut des Ausdrucks nach fast jedem Absatze der Kapitel IV 2; VII; IX—XI (οἱ νομίζοντες, παρεισάγουσιν oder παρεισάγεται), wo der sehr geringe Wechsel des Ausdrucks, den *S* gelegentlich zeigt, nicht ins Gewicht fallen kann. Kommt nun noch hinzu, daß *G* selten zusetzt, sondern eher zusammenzieht, daß der, übrigens unschätzbare, Syrer auch wohl Auslassungen vornimmt (vgl. XII 7 f. und S. 41), läßt sich endlich, wie ich es gleich tun will, der Zusammenhang mit dem Literaturkreise des Aristides, den Seeberg selbst nicht verkennt[1]), nachweisen, so dürfte der Passus damit wohl gerettet sein und unanfechtbar dastehen. Auch darf man nicht einwenden, daß in dem fraglichen Stücke ein Sprachfehler begegne: τὰ γὰρ ἄστρα . . . οἱ μὲν δύνουσιν, οἱ δὲ ἀνατέλλουσι. Denn nicht nur, daß ähnliches im Volksgriechischen vorkommt (Apocal. Joh. 13, 14: τῷ θηρίῳ, ὅς . . . vgl. Blaß: *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* 83), sondern die Sprache des Aristides ist überhaupt schlecht (vgl. zu I 2 S. 35), während der Verfasser des *Barlaam und Joasaph* einen eleganteren Stil schreibt (Krumbacher: *Geschichte der byzantinischen Literatur*[2] 888).

3. Vorbild ist hier wieder Philo: *de v. c.* II 473 und namentlich *de decal.* II 190, wo er ausführt, daß der wahre Philosoph kein Stück der Welt für αὐτοκρατές halte: καὶ γὰρ γέγονε, γένεσις δὲ φθορᾶς ἀρχή, κἂν προνοίᾳ τοῦ πεποιηκότος ἀθανατίζηται, καὶ ἦν ποτε χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν. Vgl. *de migr. Abr.* I 464; *de Abrah.* II 12. Das paßt zu unserer Stelle, der auch noch anderes an die Seite zu stellen ist, was sonst die Apologeten sagen: Ps. Melito 2 *et si coelum hoc, quod videmus, et si solem aut lunam aut quamlibet ex his stellis, quae secundum iussum currunt nec quiescunt neque iuxta voluntatem propriam gradiuntur;* Lactant. *d. i.* II 5, 14 *non est igitur astrorum motus voluntarius, sed necessarius, quia prauitatis legibus officiisque deserviunt.* — Z. 9. Daß der Himmel auch κόσμος heiße, kann Aristides aus Philo: *de praem.* II 415 wissen, resp. aus ähnlicher Tradition erhalten haben.

Noch ist eine kleine Einzelheit zu berühren. Hennecke hat Z. 16 σὺν τῷ οὐρανίῳ κόσμῳ eingeklammert. Aber oben lesen wir, daß der Himmel sich mit den Gestirnen dreht (Z. 11), und so kann hier ebenfalls, nachdem vom Wandel der Sterne und ihrer unerbittlichen Regelmäßigkeit die Rede gewesen, noch einmal der himmlische Kosmos erscheinen.

4. Der Abschnitt von der Erde ist in *G* und *S* nicht vollständig erhalten, doch so, daß *S* wie fast immer weit weniger als *G* fortgelassen

1) Nämlich daß die älteren Griechen ebenfalls den Himmel κόσμος genannt haben: Plato, *Tim.* 28b; 40a. Xenoph. *Mem.* I 1, 11. Diog. La. VIII 25, 48; Diels: *Doxographi* 492, 7.

hat. Daß die Erde vom Menschen mißhandelt und beherrscht wird[1]), fehlt in *S*, doch gehört es in den Text wie der Vergleich mit Kap. V 1; 3 κατακυριεύεται zeigt; denn wir werden doch nicht annehmen, daß der nicht unbegabte Verfasser des Baarlam und Joasaph diesen Passus von unten nach oben in lästiger Wiederholung geschoben habe. Hier ist eben wieder Aristides schuld, der ja auch — nach *S* — zweimal in dem Absatze die Zerschneidung der Erde erwähnt (Z. 20 und 3 von unten). Ebenso wird man für die Worte S. 8 Z. 1—3 τούτων .... ἀνθρώπων *G* den Vorzug vor *S* geben; das οὐκ ἐνδέχεται, das sich nachher, auch in der Übersetzung von *S*, so häufig wiederholt, paßt zu Aristides' Stil, wie zum Schlusse das εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων die christliche Anschauung zum Ausdrucke bringt und daher mit Unrecht von *S* ausgelassen worden ist (vgl. unten). Sonst ist aber *S* entschieden besser als *G*, worüber wohl nicht viele Worte mehr zu machen sind und wofür wir gleich einen bindenden historischen Beweis zu erbringen vermögen.

Der Inhalt des Stückes findet seine unmittelbare Quelle in einem Traktate, ähnlich der philonischen Stelle *de prov.* I 9 cp. 15, wo von der Veränderlichkeit der Erde die Rede ist. Das Feuer hindert die Fruchtbarkeit der Erde: *quae sane semper ita habere voluisset, sed non potuit, ab igne impedita, ne germina producat, vel corruptione aquarum coenosa reddita et aliter etiam aliis variationibus permutata. Quomodo illam itaque immortalem dicere praesumant, qui sapientiae vestigiis institerunt?* Und ähnliches liest man denn auch in der späteren Apologetik, z. B. bei Ps. Melito 2: *et si ⟨quis⟩ terram, quam calcamus ⟨vocat deum⟩* und noch bei Augustin: *de c. d.* IV 12. — Daß die Phryger besonders den Kult der Erde trieben, erwähnt Firmicus 3.

Sehr hübsch ist nun, wie sich der Satz des Syrers: *das ist unmöglich* usw. (S. 7 Z. 27 f.) bestätigt. Raabe hat auf Plutarch: *de Is. et Os.* 20 εἰ ταῦτα περὶ τῆς μακαρίας καὶ ἀφθάρτου φύσεως, καθ' ἣν μάλιστα νοεῖται τὸ θεῖον, ὡς ἀληθῶς πραχθέντα καὶ συμπεσόντα δοξάζουσι καὶ λέγουσι ... sowie auf Philo: *de v. c.* p. II 472 ταῖς μακαρίοις καὶ θείαις δυνάμεσιν hingewiesen; eine noch bessere, vollere Stelle ist aber sicher Philo: *de decal.* II 198, wo τὰ κατὰ τὸν οὐρανόν teil haben θείας καὶ μακαρίας καὶ εὐδαίμονος φύσεως. Wir erkennen also aus dieser und der Plutarchstelle den philosophischen Terminus bei Aristides.[2]) Über die „göttliche Natur" vgl. unten zu X 6.

Schließlich habe ich S. 7 Z. 18 und S. 8 Z. 2 θεάν gegen Seeberg, der θεόν will, beibehalten. Aristides hat die weiblichen Elemente alle Göttinnen genannt, so V 4 die ἀνέμων πνοή, so VI 3 die σελήνη. — Daß zuletzt εἰς χρῆσιν ἀνθρώπων, weil in *S* fehlend, von *G* aus V 2; 5; VI 2 hinzugefügt worden sei (vgl. *G* in V 3; VI 3), glaube ich aus dem schon öfter angeführten Grunde nicht.

1) Die Vorstellung selbst ist ziemlich alt: Sophokl. *Antig.* 339; Tibull. I 7, 30; Ovid. *met.* II 286; Plinius: *n. h.* II 158. — Gegen die stoische Identifizierung der Erde mit Gottes Leib streitet Lactantius: *d. i.* VII 3, 7 ff., der hier eine antistoische Quelle benutzt. 2) Vgl. auch Epikur bei Usener: *Rh. Mus.* XLVII 427, Bb 5.

Kapitel V.

Bei der Behandlung des Kapitels vom Wasser müssen wir uns zumeist für *S* entscheiden. Zwar verdient *G* bis zum Worte πηγνύμενον den Vorzug, denn *S* setzt, wie der Vergleich zeigt, bis zu diesem Punkte entweder hinzu (Z. 4: „gleicherweise wiederum," von Seeberg für echt erklärt;) oder ändert („das Wasser": καὶ αὐτό: vgl. dazu die ganze Änderung der Wortstellung von „denn es verändert sich" an)[1], aber danach bietet es eine Menge wichtigen Stoffes, der hier zur Illustrierung des Gedankens nötig ist. Leider sind wir nun nicht imstande, besondere Parallelen wie sonst beizubringen, aber es herrscht hier wie in den folgenden Absätzen derselbe Gedankengang wie in dem vorigen Stücke, dasselbe Argument, das Philo in der entsprechenden Behandlung der Elemente (*de v. c.* II 472) braucht: τὰ δὲ στοιχεῖα ἄψυχος ὕλη ἐξ ἑαυτῆς ἀκίνητος, ὑποβεβλημένη τῷ τεχνίτῃ πρὸς ἁπάσας σχημάτων καὶ ποιοτήτων ἰδέας. Solche τεχνῖται sind es, die dies Element in die Kanäle leiten (Z. 9). — Verehrer des Wassers waren besonders die Ägypter: Philo, *Vita Mos.* II 96; Firmic. 2, 1; Athanas. 24.

Der Absatz über das Feuer (3) ist in *G* nicht schlechter als in *S*. Zwar läßt sich darüber übel streiten, ob die einleitenden Worte des etwas variierenden Syrers richtig sind oder der dürftige Text des Griechen, aber sonst ist klar, daß beide Rezensionen sich so ziemlich die Wage halten. Es ist wieder (vgl. oben) möglich, daß die Worte von *S*: „in vielerlei Weisen ihnen" (vgl. κατὰ πολλοὺς τρόπους in Z. 19) bei Aristides gestanden haben, sicherer noch erscheint mir, daß wie *S* die Stücke περιφερόμενον ἐκ τόπου εἰς τόπον . . ., ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων und den Schluß des Absatzes wegläßt, wie es εἰς ἕψησιν καὶ ὄπτησιν παντοδαπῶν κρεῶν bedeutend kürzt, es ebenso die Verbrennung der Toten mit einem kurzen Hinweis darauf, daß Se. Majestät Bescheid wisse, erledigt; anderseits aber ist klar, daß, wenn *S* von den Arten der Geschmeide spricht, zu deren Herstellung das Feuer gebraucht werde, dies echt sein muß.[2]) *G* hat hier wieder gestrichen. In *G* fehlt dann auch das entsprechende regierende Substantiv von νεκρῶν σωμάτων, das nicht aus dem vorhergehenden zu ergänzen ist. Seeberg hat sich hier eigentümlich gewunden, um *S* den Vorrang in allem zu sichern.[3])

Dagegen hat wieder — der Wechsel charakterisiert ja dies Verhältnis — *S* den Vorrang vor *G* in dem Passus (4) über die Winde, wenn ich auch nicht mit Seeberg glauben möchte, daß der mehrfache

---

1) *S* setzt zu κατακυριεύεται noch hinzu: *in vielerlei Weisen*. Das kann (vgl. V 3) wohl richtig sein und ist deshalb in der Ausgabe gesperrt gedruckt worden. Warum aber Seeberg mit Berufung auf V 3 hier den Singular „des Menschen . . . ihm unterworfen," vorzieht, sehe ich nicht ein. 2) Seeberg weist darauf hin, daß nicht mit dem syrischen Texte zu verstehen ist: „im Dienste der Arten von Geschmeiden", sondern „im Dienste der kunstvollen Herstellung von Geschmeiden". Weil aber der Text nicht ganz feststeht, habe ich eine Lücke gelassen. 3) An starke Einschübe glaube ich bei *G* nicht, das bisher nur Kürzungen bot. Das Satzglied ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων, vollends der Schlußsatz gehören unbedingt zum Stil des Aristides, den wir sonst überall auf Wiederholungen hin durchkorrigieren müßten, und zwar ebenso in *S* wie in *G*.

Ersatz der ἀνέμων πνοή durch die Winde selbst ein richtiges Vorgehen des Syrers bedeuten müsse. Interessant ist nur zu sehen, wie Aristides, aus einer dem philosophischen Buche *de providentia* (Euseb. *Praep.* VIII 14, 43 ff.) nahestehenden Schrift schöpfend, sich doch eine kleine Abschweifung resp. eine Umbiegung des Sinnes gestattet. Es ist an der angeführten Stelle von den Winden die Rede, die die Pflanzen ernähren — ähnlich ist auch Aristides —, die aber auch einzelnen Schiffern und Ackerbauern schaden. Die Vorsehung, sagt Philo auf gut stoisch[1]), sehe eben mehr auf das Ganze als auf die Teile. Den Gedanken von dem stellenweise eintretenden Schaden der Winde hat Aristides, wie man sieht, benutzt (5), ihm aber eine etwas andere Spitze gegeben, entsprechend seiner Anschauung vom Herrn aller Elemente.

S. 9 Z. 13: οὐ νενόμισται (vgl. Kap. VI 2) darf man nicht wie *S* und M_1, $_3$, $_4$ V_{12} mit: „es ist nicht möglich" übersetzen und umschreiben. νενόμισται hat (vgl. den Thesaurus des Stephanus-Dindorf) die prägnante Bedeutung: es ist rechter Brauch, d. h. Norm, und steht darum auch in keinem Gegensatze zu dem häufigen οἱ νομίζοντες. So erklären es denn auch Kap. VI z. E. die Hdss. M_1, $_3$, $_4$ durch ὀφειλόμενόν ἐστιν: es gehört sich.

Kapitel VI.

1. Kontroversen über die Textkonstituierung des Kapitels von der Sonne sind kaum vorhanden. Hinsichtlich des Umfanges halte ich als Verfechter der Stilarmut unseres Autors wie schon früher daran fest, daß wir in *G* zumeist den richtigen Text vor uns haben. Ebenso wird man im Hinblick darauf gut tun, die zweimalige Betonung des Nutzens, den die Menschen vom Wesen der Sonne haben (Z. 18; 21), nicht zu beanstanden. Und so hilft uns auch *S* wieder kräftig weiter, wie man an den Ergänzungen erkennt, so daß man sich versucht fühlt, auch den Zusatz (Z. 23): „sondern nach dem Willen dessen, der sie führt" für echt zu halten.[2]) Was die Anschauung des Stückes betrifft, so hat sie starke Ähnlichkeit mit dem vorigen Absatze; ähnliches wiederholen Spätere wie Tertullian: *ad nat.* II 6 und Laktanz: *d. i.* II 5, 14.[3]) — Die Anschauung von der Vermengung der Sonne mit „vielen Teilen" finde ich ähnlich bei Julianus von Laodicea (Kroll-Olivieri: *Catalogus codicum astrologorum graecorum* I p. 135, l. 32): Ἥλιος τῇ τῶν δ' στοιχείων φύσει ἀνακεκραμένος.

Z. 19: μερισμοὺς ἔχοντα μετὰ τῶν λοιπῶν ἄστρων kann m. E. nur heißen, daß die Sonne den anderen Gestirnen von ihrem Lichte mitteilt, wie Tatian 5, 4 sagt, daß der Logos aus Gott κατὰ μερισμόν, also als Emanation, οὐ κατὰ ἀποκοπήν, nicht durch Absprengung hervorgegangen ist. Die Interpretation von *S*: „und sie hat in der Berechnung Teil mit den übrigen der Sterne in ihrem Lauf" halte ich für schief und unklar.

1) Vgl. Wendland in seinem öfter angeführten trefflichen Buche über Philos Schrift von der Vorsehung S. 77 f. 2) Nach τρεπόμενον (Z. 15) fügt *S* ein: „und läuft", was Seeberg mit Berufung auf *Ps.* 19, 6 für echt hält. Derartige Schriftzitate sind übrigens bei Aristides selten genug; entscheiden läßt sich gar nichts. Ebenso enthalte ich mich jedes Urteils über die Reihenfolge des Auf- und Unterganges der Sonne in *S* und *G*. 3) Ganz dasselbe über die Sonne findet sich bei Zacharias: *Dial.* p. 175 *Barth.* Die Schilderung der Sonne ist tw. stoisch: Cleomed. 84.

3. Den in *G* folgenden Abschnitt über den Mond hat Seeberg S. 175 f. für unecht gehalten. Daß Aristides vom Mond und von den Gestirnen gesprochen hat, bezeugt *S* mit seinem kurzen Satze. Wie sollen wir uns nun die Sache denken? Hat der Autor der Barlaamgeschichte, der sonst so viel kürzt, den kurzen Vermerk des Aristides gefunden und nun auch noch den Mond hinzugesetzt, nach sklavischer Analogie des Sonnenkapitels? War er auf einmal so gründlich, dann hätte er doch lieber ganze Arbeit machen und noch so ein einschläferndes Kapitelchen über die Sterne zusammenstoppeln sollen. Oder ist es nicht wahrscheinlicher, daß der Syrer, der doch zuweilen in die Eintönigkeit seines Autors etwas Leben zu bringen sucht, des Guten nun zuviel gefunden und den Mond und die Sterne, weil sie doch bei Aristides unheimlich gleich waren, mit einem kurzen Vermerke erledigt hat? Unter diesem Gesichtswinkel zeigt sich das Vorgehen von *G* und *S* als ein ziemlich ähnliches. *G* hat nichts von den Sternen gesagt, da dies Kapitel wieder ähnlich war, *S* hat sich mit einer summarischen Inhaltsangabe begnügt. Die Eintönigkeit der Wiederholung bei *G* ist kein Grund gegen meine Argumentation. Eintönigeres als Aristides' Beweise gegen die Elemente überhaupt und nachher gegen die griechischen Götter kann es gar nicht geben, und, wie oft bemerkt, tritt dieser Charakter ebenso auch bei *S* hervor. Und endlich ist der oben für das ganze Kapitel zitierte Tertullian auch hier von speziellem Nutzen; sagt er doch ganz ähnlich wie Aristides vom Monde (*ad nat.* II 6, 1), um seine Vergänglichkeit zu beweisen: *confitetur et luna quantum amiserit, cum resumit.* Über den Nutzen des Mondes vergleiche man noch, was Philo: *de prov.* II 77 (Wendland *a. a. O.* 71) sagt.

Kapitel VII. Der Mensch.[1])

Hinsichtlich der einleitenden Worte des Artikels „Mensch" kann ich mich der Ansicht Seebergs anschließen, der hier *G* mehr als sonst sein Recht läßt. Er betont m. E. durchaus treffend, daß es sich hier nur um den Menschen an sich, nicht, wie *S* will, um die Menschen der Vorzeit handeln könne, da sich sonst die Lesart von *G* nicht erklären ließe. Aber was bedeutet nun hier, daß der Mensch nicht Gott sein kann? Um den Euhemerismus kann es sich nicht handeln, dagegen spricht die folgende Behandlung des Menschen als einer Zusammensetzung aus den vier Elementen; das hat Seeberg wohl gesehen. Aber sollen wir mit ihm an eine Anspielung auf die Vergötterung der Cäsaren denken? Dagegen scheint mir zu sprechen, daß wir es hier doch noch mit der angeblichen Lehre der „Barbaren" d. h. der Chaldäer zu tun haben. Sollte nicht zu Aristides eine dunkle Kunde von dem chaldäischen Ἄνθρωπος-Mythos gedrungen sein, den dann der Gnostizismus aufnahm, ja noch die Manichäer bewahrten?[2]) Ich muß gestehen, daß sich mir diese Vermutung immer wieder, je mehr ich mich mit dem ganzen Kapitel beschäftigt habe, aufgedrängt hat. Sonst müßten wir einen neuen schweren

---

1) Über den Dispositionsfehler war oben S. 43 die Rede. 2) Das Material bei Reitzenstein: *Poimandres* S. 81 ff. Hilgenfeld: *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* S. 306; 310; 351; 551. Keßler in der *Realencyklopädie* XII S. 206.

Dispositionsfehler des Apologeten annehmen, der, während er von den Chaldäern und ihren Kulten spricht, plötzlich die Apotheosen, die sich z. t. unter seinen Augen vollziehen, bekämpft.

Im einzelnen (Z. 4 ff.) ist die Verteilung der Authentizität zwischen *S* und *G* klar. Wenn wir Henneckes vortreffliche Emendation κυούμενον — κινούμενον stammt aus Analogie des Sonnen- und Mondkapitels — annehmen, eine Besserung, die auch durchaus der Lesung des *S* von der Geburt des Menschen entspricht, so haben wir, nachdem *S* Z. 5—8 den Vorrang gehabt, wieder ein gutes Stückchen *G*. Das Nächste (*S*) wird authentisch sein, denn eine solche nicht sehr geschickte Abschweifung fand sich auch in Kap. IV 1 (Gott aber ist unvergänglich . . .). Und ebenso muß die Vorausnahme des Schlusses, daß der Mensch nicht Gott sei, schon an dieser Stelle, im echten Aristides gestanden haben. Dieser Art des sich überstürzenden Argumentierens begegneten wir schon oben (III 3). Die Doppelsetzung nun behandelte *S* so, daß es den Schlußsatz wegließ, *G* in der Art, daß es unsre Stelle strich. — In der Darstellung der Zustände des Menschen möchte ich *G* den Vorzug vor *S* geben. Es kommt hier doch m. E. nur darauf an, daß der Mensch dem Wechsel unterworfen ist, nicht, daß er sich jederzeit verrechnet. Soeben (Z. 9) lasen wir, daß der Leib des Menschen sich mit der Zeit verändert, jetzt folgt ein Vermerk über die Veränderung seiner Stimmungen. Ich gebe aber natürlich zu, daß sich die Sache nicht entscheiden läßt, hebe jedoch im Apparate die Lesart des *S* nicht durch den Druck hervor. Ganz sicher aber ist, daß δεόμενος βρώματος usw. echt ist: bevor von des Menschen Leidenschaften die Rede ist, paßt eine Bemerkung über seine körperliche Schwäche ganz vortrefflich. *S* hat also ebenso wie *G* zuweilen ganz grundlos gestrichen (Vgl. S. 52; 57). Dazu gehört denn auch Z. 16 f. die Tilgung von καὶ τοῦ ἐπικειμένου αὐτῷ θανάτου: nach dem Tode durch Zufälle muß doch der natürliche Tod, den die Griechen ὀφειλόμενος nennen, auch noch angeführt werden. — Schwierig ist dagegen die Entscheidung über die Schlußfolgerung des Kapitels (4), über die Frage, ob das kürzere *G* oder das längere *S* die richtige Form bietet. Ich möchte, obwohl ich hier nicht mit voller innerer Sicherheit rede, *G* vorziehen. Die ersten Worte Πλάνην . . . ἐπιθυμημάτων αὐτῶν erinnern teils an III 2, teils an XIII 1, und Aristides wiederholt sich ja gern. Aber die Bemerkung, daß die „Barbaren nicht gesucht haben hinsichtlich des wahren Gottes“ wird mit Hinblick auf XV 3 richtig sein.[1]) Ich hebe daher die Lesart von *S* wieder durch den Druck hervor. Die letzten Worte des Kapitels werden in *G* richtiger überliefert sein, wozu auch Seeberg neigt.

Die alte Lehre, daß der Mensch aus vier Elementen bestehe, daß er ein Mikrokosmos sei, hat Aristides so verstanden, daß er ihn kurzweg überhaupt κόσμος nennt. Er kann die alte Lehre von Philon haben (*de op. mund.* I 35; *de plantat. Noe* I 334; *de inc. mund.* II 498; vgl. *de mundo* II 608).[2]) — Den in *S* genannten Geist des Wassers werden

1) Auch die Anrede: „o König“ kann echt sein. 2) Auch die Mithraslehre hat den Mikrokosmos: Cumont, *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra* I 117. Dieterich: *Eine Mithrasliturgie* 55.

wir wohl mit πνεῦμα oder νοῦς übersetzen. Nach philonischer Lehre hat die Seele ihren Sitz im Blute, das Pneuma oder der Nus ist ein Ausfluß der Gottheit (*q. d. pot. ins.* I. 206 ff.; *de op. m.* 32; *q. rer. div. h.* I 498 u. a.; Zeller[4] III 2, 443 f.). Der Beweis für die Ungöttlichkeit der Menschen wird mit derselben Art von Gründen verfochten wie oben der von der Nichtigkeit der Elemente, d. h. mit skeptischen. Ein treffendes Analogon bieten dazu auch die späteren Ausführungen über die Götter und nicht zuletzt die auf Karneades zurückgehenden Argumente des Sextus Empirikus gegen die Existenz der Götter (*adv. math.* IX 139 ff.; vgl. Cic. *de n. d.* III 13, 32 ff.), wo aus der Voraussetzung, daß die Götter ζῷα seien, ihre Empfänglicheit für Gefühle, für Schmerz, Lust und Sinnesempfindungen deduziert und endlich der Schluß: οὐκ ἄρα θεοί εἰσιν abgeleitet wird.

Noch einige Einzelheiten: Z. 8 „Er hat Anfang und Ende" = Kap. IV 2 — Z. 9: μὴ θέλοντος αὐτοῦ ist einer jener absoluten Genetive, deren Subjekt auch das des Hauptsatzes ist, wie sie der Sprachgebrauch nicht selten zuläßt (Kühner: *Grammatik der griechischen Sprache* II 2, 494 b). — Z. 14: εἶναι δὲ hingegen ist trotz Seeberg ein Verstoß gegen die Syntax, der sich m. E. nur aus der Abhängigkeit des Autors von einer ausgeschriebenen Quelle erklärt. — Z. 17 schreibe ich mit einer Anzahl Hdss. τὸν ἄνθρωπον εἶναι θεόν: vgl. die Wortstellung am Ende des vorhergehenden Kapitels.

Kapitel VIII—XI. Die griechischen Götter.

A. Kapitel VIII. Allgemeines.

Die Genealogie der Hellenen, aus der *A*, wie man sieht, tw. schlimmsten Unsinn gemacht hat („und nacheinander von Ellas, Inachos" usw.), hat in ihren letzten Gliedern bei Seeberg (S. 328) Zweifel erregt. Er glaubt, Dionysos passe nicht hierher, und da nun in *S* neben Kadmos kein Gentile steht, so meint er, die Sache sei so zugegangen, daß τοῦ Σιδονίου nach Κάδμου gestanden habe, dann eine Dittographie von Σιδονίου eingetreten sei, die man in Διονύσου verlesen habe. Das scheint mir recht künstlich. Aristides ist vieles zuzutrauen, das haben wir gesehen und werden wir weiter sehen. Aber hier geht es doch noch an; war er bei Kadmos angelangt, dann lag es ja für ihn gar nicht einmal so fern, den spezifisch thebanischen Gott zu nennen, der einmal die thebanische Herrscherfamilie gekreuzt hatte. So kann ich im letzten Grunde den Text von *A* hier nur billigen.

Nun setzt der Apologet zu dem Anlaufe gegen die Griechengötter, ihre Verworfenheit wie ihre Schwäche an. Die Polemik ist zuerst ganz allgemein oder soll es wenigstens sein, so sehr freilich die einzelnen Fälle schon hindurchscheinen. Ähnlich geht schon Josephus vor (*c. Ap.* II 242 ff.) und später, wenn auch nur ganz kurz. Theophilus II 8. Natürlich ist es hier nicht nötig, die Polemik gegen die Griechengötter, die wir oben ja schon kennen gelernt haben, wieder Revue passieren zu lassen; vollends wäre es sinnlos, hier einer Quelle näher nachzuforschen, da solche Stellen nichts als die allgemeine Traktatenweisheit enthalten. Zum Stile dieser Traktate gehört auch der Hohn über die

klugen Griechen, die doch so töricht seien (Paulus: *Röm.* 1, 22)[1]); das beginnt mit Josephus und setzt sich bei den anderen Apologeten weiter fort, die es ja fast nur mit der hellenischen Kultur zu tun haben. Mit besonderer Freude zitieren die Christen natürlich das platonische Wort, daß die Griechen immer Kinder blieben (*Tim.* 22b): Clem. *Str.* I 15, 69; 29, 180; *Cohort. ad Graec.* 12; Euseb. *Praep.* X 4, 19. Merkwürdig ist übrigens, daß die Stelle des Aristides eine sehr nahe Parallele bei Epiphanios: *Anc.* 105 findet: Ἕλληνες δὲ οἱ δοκοῦντές τι εἶναι ἐν ἑαυτοῖς, λόγοις μόνον καὶ ὀξύτητι γλώσσης φιλοσοφοῦντες καὶ οὐκ ἔργοις, πλέον πάντων ἐξώκειλαν. Die Christen sind eben das neue Volk, das alle Tradition, freilich erfolglos, möglichst weit hinter sich zu werfen sucht.

S. 11 Z. 6. Daß von Göttern παρεισάγειν gesagt wird, hat Seeberg bemerkt. Ich füge hinzu, daß das Wort auch im gleichen Literaturgenre, bei Philodem: περὶ εὐς. z. B. p. 5, 8f.; 15, 16f.; und Herakleit: *Alleg. Hom.* 30; 68 vorkommt. — Über männliche und weibliche Gottheiten war oben zu Kap. I 4 S. 39 die Rede. — *S* nennt die Götter u. a. noch Irrende; ob das ursprünglich ist, läßt sich schlecht sagen; immerhin habe ich das Wort im Apparat gesperrt drucken lassen. — Die ζηλωταί sind Eifersüchtige, also etwa Apollon (XI 1). — Z. 10 χωλοὺς καὶ κυλλούς: Hephaist (vgl. X 1; 2). — Z. 11 φαρμακούς: Hermes (vgl. Kap. X 3), aber auch Artemis: Tat. 8. Von Zauberei der Götter redet schon Philodem *a. a. O.* p. 56, 13ff. In etwas anderem Sinne nennen die Clementina VI 20 die Götter μάγοι, οἵτινες ἄνθρωποι ὄντες μοχθηροί, μαγείᾳ μεταμορφούμενοι γάμους διέλυον. Die Heiden geben diesen Vorwurf zurück, indem sie Christus einen Zauberer nennen: Justin. *Ap.* I 30; Cels. bei Orig. I 6; 38; 46; Tertull. *Ap.* 23, 76; Commodian: *Carm. apol.* 387ff.; Arnob. I 43; ja Christus sollte sogar über Magie geschrieben haben: Augustin: *de cons. evang.* I 9. — μαινομένους: Kronos (IX 3), Dionysos, Herakles (X 8; 9). — Auf den Bergen streifte Artemis umher (XI 2). — τετελευτηκότας: Dionysos (X 8) und bekanntlich Zeus, auf dessen Grab in Kreta nach den Philosophen (Philodem a. a. O. 24, 3—5; Lukian: *Jupp. tr.* 45)[2]), die Apologeten auch mit Berufung auf Kallimachos, ihren wohlfeilen Spott ausschütten: Tat. 27; Athenag. XXX; Clem. *Protr.* II 37; Minuc. 21, 8; Clementina V 23 (wo alle Göttergräber aufgezählt werden); *Acta Apoll.* 22 u. a. Dagegen hält dann Celsus (Orig. III 43) den Christen ihren eigenen begrabenen Religionsstifter vor, und noch unter Julian (*Cyrill c. J.* X 342f.) dauert diese Polemik fort. — κεκεραυνωμένους vgl. unten zu Kap. X 5. — δεδουλευκότας: z. B. Apollons Knechtschaft bei Admet, seine und Poseidons Dienste bei Laomedon (Philodem *a. a. O.* 34, 3ff. 16ff.; Lukian: *Jupp. conf.* 8), was danach wieder von den Apologeten stark ausgenutzt wird: Athenag. XXI; Tertull. *Ap.* 14; Clem. *Protr.* II 35; Minuc. 23, 5 (= Lactant. *d. i.* I 10, 3). —

1) Wie Seeberg dazu kommt, die Version von *S*: „weil sie weiser als die Barbaren waren", vorzuziehen und die Beziehung auf Röm. 1, 22 φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν erst durch *G* einführen zu lassen, verstehe ich nicht. Es soll doch hier gerade der Hochmut der Griechen gestraft, ihre Ansprüche sollen als nichtig zurückgewiesen werden. Unten Kap. XIII ist es damit etwas anderes.

2) Es war auch ein Sophistenthema: Philostratos, *vitae soph.* p. 76, 15 Kays.

φυγάδας γενομένους: vgl. Theophilus I 9 καὶ Ἀπόλλωνα τὸν Ἀχιλλέα δεδιότα καὶ φεύγοντα . . . ἢ τὴν Σκυθίαν Ἄρτεμιν καὶ αὐτὴν φυγάδα γεγονυῖαν . . . — *Von Menschen gestohlen:* vgl. unten zu Kap. IX 4. In den Korybanten erkennt Aristides Menschen; man darf daher nicht mit Seeberg „von Menschen" als Zusatz von *S* streichen. — κοπτομένους καὶ θρηνουμένους: es handelt sich hier um Adonis (vgl. zu Kap. XI 5), dessen Beweinung schon Philodem (*a. a. O.* 16, 14ff.) in gleichem Zusammenhange anführt, und um Osiris (vgl. XII 2). Daß Götter nicht beklagt werden dürfen, sagt ein Apophthegma des Xenophanes (Plutarch: *de superst.* 171e; *amat.* 763d; *de Is. et Os.* 379b), nach der Tübinger Theosophie S. 118, 9 *Bur.* (= Epiphan. *Anc.* 104) soll Heraklit sich dahin ausgesprochen haben. — *Sind hinabgegangen zum Hades:* vgl. XI 3. — *Durchbohrt:* im Griechischen stand τιτρωσκομένους. Die Verwundungen der Götter führten Agatharchides (Phot. *cod.* 250) und Philodem an (*a. a. O.* 40, 3ff.), und Heraklit versucht diese Mythen, die er an sich ebensowenig wie die Epikureer billigt, allegorisch zu erklären (30ff.). Danach werfen sich die Apologeten natürlich wieder mit voller Wucht auf das abgedroschene Thema: Ares wird verwundet (Athenag. XXI) mit Aphrodite (Theophil. I 9; *Coh. ad Graec.* 2), dazu Athene, Hades, Herakles (Clem. *Protr.* II 36), Dionysos (Athanas. *c. gent.* 12) u. a.[1]) — Die Ehebrüche und päderastischen Gepflogenheiten der Götter werden weiter unten behandelt werden; nur die Inzeste verdienen hier noch eine kurze Erwähnung. Ganz allgemein wie Aristides redet davon auch Minucius 31, 3, sonst sind es wesentlich Zeus' Inzeste, über die sich die Apologeten ereifern, und die u. a. besonders Clem. *Rec.* X 20 Revue passieren läßt. Mutter und Tochter nennt aber auch der Christenfeind Julian (p. 167, 4 *Neum.*), Mutter, Schwester, Tochter Firmicus 12, 4, Mutter und Tochter Athenagoras XX (XXXII); Schwester und Tochter *Clement.* IV 16; die Schwester Tertull. *Ap.* 14; Athanas. 12[2]); die Tochter Tatian 8, 16; Clem. *Protr.* II 16; Arnob. IV 24. Der Heide, der den Christen diese Waffen erst geliefert ([Lukian:] *de sacrif.* 5), tadelte ja auch solche Mythen (Julian *a. a. O.*), aber das war keine Abwehr; kräftiger wirkt der Gegenangriff des Celsus, wenn er dem Christen die Geschichte von Lot und seinen Töchtern vorhält (Orig. IV 45). Der Christ weiß sich, wie es so oft Origenes' Lage ist, demgegenüber nur mühsam zu verteidigen, umsomehr als der wolbelesene Celsus hinzufügt (48), daß anständige Juden und Christen aus Scham diese Geschichten allegorisierten. Darauf hält ihm dann Origenes vor, daß die Stoa ebenfalls es so mit den heidnischen Mythen, z. B. vom Inzeste mit der eigenen Tochter mache, und so bildet denn diese ganze Polemik einen unerfreulichen Zirkel. — Z. 22 f. *Das auch sterblich war:* der Apologet meint, die Götter hätten nicht einmal ihren Kindern Unsterblichkeit verleihen können. Das entspricht der epikureischen Polemik bei Cicero: *de n. d.* I 16, 42: *mortalesque ex immortali procreatos*, und ebenso erinnert daran auch die Frage, die bei Lukian

1) Die traditionellen Beispiele sind Ares, Aphrodite, Hera, Hades: in diesen Personen stimmen die Heiden. Eine gute Quelle hat hier wieder Clemens benutzt. 2) Auch die Acta Tarachi, Probi et Andronici (*Boll.* 11/X. Oct. V 567) schelten auf Zeus, den Mann seiner Schwester. Die Martyrien sind ja überhaupt oft umgesetzte Apologien.

(*deor. conc.* 7) Momos aufwirft, warum denn nicht alle Kinder des Zeus Götter seien. — Z. 23 ff. Das Parisurteil auch bei Tertull. *Ap.* 15, 9; Clem. *Protr.* II 33, nachdem schon die heidnische Literatur, wie Agatharchides *(a. a. O.)* und Lukians frivoles Parisurteil (*dial. deor.* 20) beweisen, ähnliche Kritik geübt hatte.

4. Der nächste Absatz, dessen einzelne Stücke sich zum schwersten Schaden der Kompostition mehrfach wiederholen (IX 8; 9; XI 7; vgl. XIII 8), wie wir denn ähnliche Erfahrungen schon öfter bei Aristides gemacht haben, trifft nun zuerst die heidnischen Götter mit dem schwersten Vorwurf, der ihnen gemacht werden konnte, dem des schlechten Beispiels, das sie den Menschen gegeben. Die Griechen haben dies eigentlich immer gefühlt seit den Tagen des Xenophanes (*Fragm.* 11 f.), in anmutiger Frivolität haben sie auch wohl darüber gescherzt, wie der päderastische Teil der theognideischen Sammlung von 1345—1350 und nach ihm die Alexandriner (z. B. Dioskorides: *Anth. Pal.* XII 37 u. a. Rohde: *Der griechische Roman* 107) zeigen. Daß die Nachahmung solcher Götter nur höchst gefährlich sein könne, erkennt die heidnische Popularphilosophie (vgl. die Einleitung), wie die sich ihr anschließenden jüdischen Hellenisten, Philo (*de prov.* II 39) und Josephus (*c. Ap.* II 246). Die Christen aber haben dann diesen Vorwurf immer wieder ins Treffen geführt, der breiteste Gemeinplatz wird unaufhörlich betreten: Justin. *Ap.* II 12; Tat. 8; *Orat. ad gent.* 2; Clement. IV 12; 15; 18; V 22; VI 18; Clem. *Rec.* X 23; 28; Minuc. 23, 7; Tertull. *ad nat.* II 13, 52; Firmic. 12, 2; Fragm. Vatic. *de exsecr. gent. diis;* Gregor von Nazianz: *c. J.* I 120; Epiphan. *Anc.* 104.[1]) Also, schließt Laktanz (*d. i.* V 10, 15 ff.), können die Heiden nicht fromm sein, weil ihre Götter es nicht sind, und zusammenfassend erklärt zuletzt Augustin: *de c. d.* III 5 *si enim vera sunt quae apud illos de matre Aeneae et de patre Romuli lectitantur, quo modo possunt diis adulteria displicere hominum, quae in ipsis concorditer ferunt? Si autem falsa sunt, ne eis quidem possunt irasci veris adulteriis humanis, qui etiam falsis delectantur suis.*

Dafür ereilt die Heiden nun die Strafe. Der Christ tritt hier mit der vollen Überzeugung auf, daß die Sünde die Ursache alles Elends sei. Die heidnische Philosophie hatte die Frage nach der Bestrafung des Bösen und der Belohnung des Guten mit wachsendem Skeptizismus behandelt. Ciceros Skeptiker (*de n. d.* III 32, 79 ff.) z. B., Lukian (*Jupp. conf.* 16; *J. trag.* 19), der von Philo in seiner stoischen Schrift *de providentia* bekämpfte Alexander (II 3 ff.) sind überzeugt, daß es dem Bösen auf Erden gut, den Guten schlecht ergehe, bei allen kehrt der Hinweis auf Sokrates wieder (vgl. auch Seneca: *de prov.* 3, 12). Dem gegenüber versucht die Stoa, vertreten z. B. durch Seneca und Philon (vgl. Wendland *a. a. O.* 16 ff.; 56), die Bestrafung der Bösen zu erweisen und das Los der leidenden Guten zu erklären. Das Christentum hat hier z. T. ähnlich gedacht (vgl. zu Athenag. XXXI) und die hellenische Berufung auf Sokrates wiederholt; aber zum größten Teile übernimmt es doch die alte Anschauung vom Zusammenhang des Bösen und der Übel. Es befindet sich ja auch in recht mißlicher Lage, jedenfalls in einer viel be-

1) Dabei wird von den Christen immer wieder auf den Schaden für die Jugend hingewiesen, wie ähnlich auch schon Platon: *Resp.* 377 b ff. dachte.

drängteren Stellung als einst die Stoa gegenüber den Epikureern und Skeptikern. Hier rief man ihm zu: weshalb hat denn der böse Pilatus keine Strafe erhalten (Celsus bei Orig. II 34)? dort höhnte man: warum schützt euch Gott nicht vor Ungerechtigkeit (Justin. *Ap.* II 5), warum werdet ihr verfolgt (Clem. *Str.* IV 11, 80)? Und früh ist schon das Christentum schuld gemacht worden an allerhand Ungemach im Römerreiche, wie Tertullian dies an einer berühmten Stelle bezeugt (*Ap.* 40), Cyprian *(ad Demetrianum)* kennt ähnliche Klagen, ja noch Augustin (*de c. d.* I 1 ff.; V 23 ff.) muß auf diesem Punkte das Heidentum bekämpfen. Die Antwort der Christen besteht jederzeit in dem Hinweise darauf, daß die früheren Übel, verschuldet durch die Schlechtigkeit der Heiden, sich nicht in dem Maße wiederholt hätten, seit das Christentum in die Welt getreten (Tertullian *a. a. O.*; Arnobius I 6), ja, daß der Gesamtzustand der Menschen, insbesondere Roms, seitdem besser geworden sei (Melito bei Euseb. *hist. eccl.* IV 26, 7 = *Orac. Sib.* XII 33 ff.; Euseb. *Praep.* I 4, 3 ff., vgl. IV 15, 6; Augustin II 18; III; Orosius). Prudentius endlich jubelt, daß Rom mit dem Siege des Christentums einer neuen Blüte entgegengehe (c. *Symm.* I 541 ff.; II 640 ff.), und sieht in der Besiegung des Radagais mit gleicher Genugtuung wie Augustin (V 23) die Strafe Gottes (II 696 ff.). — Am konsequentesten aber ist die Idee von der Verkettung der Sünde mit der Strafe in dem bekannten Pamphlete *De mortibus persecutorum* behandelt worden, in dem sich die ganze Genugtuung des Christen darüber ausspricht, endlich doch den Heiden und ihrer höhnischen Frage: wo ist nun euer Gott? mit der Logik vollendeter Tatsachen entgegentreten zu können. Die gleiche Überzeugung spricht sich dann folgerichtig in der Befriedigung aus, die die Christen über Julians Ausgang im Perserkriege (Gregor von Nazianz: *c. J.* I 71; Joh. Chrysostomos: *in S. Bab. c. Jul. et gent.* 23) empfinden. Hier handelt es sich also mehr oder minder um eine Parteifrage; ruhiger bleibt der Streit auf dem Gebiete der philosophischen Erörterung, wo Nemesios: *de nat. hom.* p. 350 f. ganz in stoischem Sinne erklärt, daß diejenigen, die das Los des Guten in der Welt beklagen, sich über den Wert des wahren Glückes täuschen.[1])

Z. 27. τοὺς ⟨τοιούτους⟩ μὴ ὄντας προσαγορεύοντες θεούς: die syrische Übersetzung: „daß sie diese, welche so beschaffen sind,

1) Seeberg 274 glaubt, Aristides habe an Vorfälle aus der jüngsten Vergangenheit gedacht. Meine Darstellung gibt, glaube ich, den Beweis, daß es sich eher um die Abwehr eines heidnischen Angriffs, also nur indirekt um naheliegende Unglücksfälle handelt. Ich füge hier gleich noch einiges hinzu. Der Streit über diese Fragen ist ziemlich lebhaft von beiden Seiten geführt worden. Die Heiden, fest überzeugt, daß die Götter den römischen Staat groß gemacht haben (Cicero: *de n. d.* III 2, 5) wollen an der väterlichen Religion festhalten, die ihnen, wie sie noch bis in späte Zeiten durch Senatorenmund versichern, bisher genützt habe (Zosim. IV 59); ja, man leitet nicht ohne polemische Absicht Athens Errettung vor Alarich von Achills und Athenes Schutz ab (Zos. V 6). Namentlich aber wendet man in der Weise der alten Polemik (Seneca: *de benef.* IV 28) den Christen ein, warum denn Gott es auch den Heiden gut gehen lasse (*Quaest. ad orthod.* 126). Die christliche Anschauung siegt aber zuletzt in dem Grade, daß sie sogar in die Gesetzgebung eindringt und der schlechte Ausfall der Ernte von der Fortdauer der Opfer abhängig gemacht wird (*Novell. constit.* II 3 vom Jahre 438). Über alles dies ließe sich noch vieles sagen.

Götter genannt haben, welche nicht Götter sind" gibt die Handhabe zur richtigen Wiederherstellung des Textes. Der Roman *Barlaam und Joasaph* sagt auch sonst einmal ähnlich p. 263 οἱ μὴ ἱερεῖς, daß aber τοιούτους zu θεούς gehört und *S* mithin richtig übersetzt, zeigen z. B. Justin. *Ap.* I 6, 1; *Ep. ad Diogn.* 2, 10. — In den nächsten Worten (S. 12 Z. 2ff.) übersetzt *S* das Original wieder freier: aus μοιχεύωσιν macht es zwei Ausdrücke, φονεύωσι unterdrückt es, τὰ δεινὰ πάντα und τοιαῦτα erhält wieder eine umständliche Übertragung. Freilich meint Seeberg, daß gerade das τοιαῦτα wieder eine Kürzung enthalte, weil *G* ja den Passus von dem bösen Wesen der Götter an der richtigen Stelle ausgelassen habe und mithin sich nicht mit einem „alles, was oben geschrieben" darauf beziehen könne. Unmöglich ist das natürlich nicht; es scheint mir aber *S* öfter mit solchen Hinweisen zu arbeiten (vgl. IX 1: „was oben gesagt worden ist"), die darum nicht notwendig im Originale gestanden haben müssen. Durchaus aber läßt sich m. E. darin eine Entscheidung erzielen, ob danach von den ἐπιτηδεύματα τῆς πλάνης (6) oder von der „Gottlosigkeit des Irrtums" die Rede sein muss. Ich denke doch, die Gottlosigkeit der πλάνη kann allein noch nicht die Strafe der Gottheit heraufbeschwören, sondern die praktische Betätigung ist die Hauptsache, daß die Heiden nun auch wirklich nach den Göttermythen handelten. Also ist *G* ursprünglich. Desgleichen lasse ich die Folgen der Sünde, die von *G* und *S* in verschiedener Form aufgezählt werden, anders als Seeberg 274 sich gegenseitig ergänzen.

B. Kapitel IX—XI. Die einzelnen Götter.

Die Kapitel IX—XI führen nun mit charakteristischer ermüdender Eintönigkeit für jeden einzelnen Gott den Nachweis, daß er wegen dieses oder jenes von der Mythologie berichteten Zuges ein Gott nicht sein könne. Daß diese Manier der Beweisführung aus der epikureischen, bald zum Allgemeingut gewordenen Polemik stammt, ist klar, ein Vergleich mit Philodem und der sonstigen hierher gehörigen Literatur, die wir schon oft angeführt haben, lehrt das sofort. Quellenuntersuchungen lassen sich gerade bei der Masse des erhaltenen Materials nicht gut vornehmen, denn diese Menge erschließt nur bei jedem Versuche der Vergleichung die Perspektive auf andere verlorene Massen, aber irgend ein Uroriginal muß doch einmal irgend jemandem vorgelegen haben, wie wir besonders bei der Behandlung des Asklepios (X 5) noch sehen werden.[1])

Daß nun schon über **Kronos** und **Zeus** in einem solchen Traktate ähnliches wie bei Aristides gestanden hat, zeigt der Vergleich mit der pseudolukianischen Schrift περὶ θυσιῶν 5, wo von der Torheit der griechischen Götterverehrung die Rede ist: die Poeten erschwindeln wunderschöne Dinge über das ganze Haus des Zeus und ᾄδουσιν, ὡς ὁ μὲν Κρόνος ἐπειδὴ τάχιστα ἐξέτεμε τὸν πατέρα τὸν Οὐρανόν, ἐβασίλευέ τε ἐν αὐτῷ καὶ τὰ τέκνα κατήσθιεν ὥσπερ ὁ Ἀργεῖος Θυέστης·

1 Allzuviel läßt sich nicht daraus schließen, daß bei Aristides Dionysos und Herakles zusammenstehen, wie ähnlich bei Justin. *Ap.* I 21, in den *Acta Apoll.* 22, Theophilus I 9. Auch andere Götter werden in den Apologien in ähnlicher Reihenfolge aufgezählt, aber damit läßt sich wenig anfangen.

ὕστερον δὲ ὁ Ζεὺς κλαπεὶς ὑπὸ τῆς Ῥέας ὑποβαλομένης τὸν λίθον ἐς τὴν Κρήτην ἐκτεθεὶς ὑπ' αἰγὸς ἀνετράφη καθάπερ ὁ Τήλεφος ὑπὸ ἐλάφου καὶ ὁ Πέρσης Κῦρος ὁ πρότερον ὑπὸ τῆς κυνός, εἶτ' ἐξελάσας τὸν πατέρα καὶ ἐς τὸ δεσμωτήριον καταβαλὼν ἔσχε τὴν ἀρχὴν αὐτός. Dann folgt seine Ehe mit der Schwester, danach seine Ehebrüche und Verwandlungen (vgl. auch Lukian: *deor. conc.* 7 und [Luk.:] *Charidemus* 7). Dieselbe Anordnung befolgt dann Epiphanios in dem schon einmal genannten 105. Kapitel des Ἀγκυρωτός, wenn auch hier nicht von der Entmannung des Kronos, sondern des Uranos die Rede ist. Da nun Pseudo-Clemens: *Rec.* X 18 ff., ganz ähnlich ist und, wie neuerdings gezeigt worden ist[1]), auf den im 2. Jahrhundert v. Chr. verfaßten Peplos zurückgeht, so liegt hier eine aus gleicher Zeit stammende Quelle vor. Dies genüge; die einzelnen Stellen der Apologeten sonst noch zu zitieren, in denen von Kronos und von Zeus' Ehebrüchen die Rede ist, hat keinen Zweck; höchstens ließe sich noch bemerken, daß die ausführlichste Leporelloliste in dieser Literatur sich bei Ps. Clemens (*Rec.* X 22 ~ *Hom.* V 13 f.) findet. Justin hat zu diesem Kapitel nur ein paar Beispiele aufgeführt (*Ap.* I 21), vollends hat der kraftvolle Tertullian sich mit einem charakteristisch wuchtigen Hinweise auf den *deum . . . squamatum aut cornutum aut plumatum, amatorem in auro conversum Danaidis* (*Ap.* 21, 41) begnügt: beider Beispiel wollen wir hier befolgen.

Aristides hat hier nun wieder recht schlecht gearbeitet. Seine Vorlage, deren Schatten sich ungefähr aus Pseudolukian, Ps. Clemens und Epiphanios fixieren ließ, hatte erst des Zeus Ehebrüche, dann, spezieller, seine ehebrecherischen Verwandlungen behandelt. Beides hat Aristides mit einander vermengt. Er beginnt mit Verwandlungen und nennt die Truggestalten, in denen der Gott den einzelnen Frauen nahte, aber, wenn er damit fortfährt, nun die Kinder aus diesen Verbindungen aufzuzählen, so gehören ganz sicher Apollon und Artemis mit ihrer Mutter Leto nicht in diese Verbindung hinein, sondern in die von den anderen Quellen genannten Ehebrüche überhaupt (vgl. Clem. *Rec.* X 21 *Latonam, ex qua nascitur Apollo et Diana*). Diese Zusammenstreichung ist aber nicht der einzige Kompositionsfehler, wenn auch freilich der gravierendste. Denn vergleichen wir die zuerst genannten Verwandlungen und nachher die Liste der Kinder und Mütter, so fehlen in der ersteren Rubrik die Verwandlungen, deren Produkte Herakles und die Musen waren. Freilich scheint es mir nicht völlig ausgeschlossen, daß die Metamorphose, in der Zeus der Mutter des Herakles nahte, doch einmal im Texte gestanden hat. In *G* finden wir S. 13 Z. 8 den Text: καὶ εἰς σάτυρον πρὸς Ἀντιόπην, in *S*: *und in einen Mann wegen seiner Liebe zur Antiope.* Daß *G*, welches die bekannte landläufige Sage gibt, nicht interpoliert und daß *S* trotz der von Seeberg angeführten ganz vereinzelten euhemeristischen Version des Kephalion *fr.* 6 (Roschers *Lexikon* I 381 f.) im Unrechte ist, dürfte klar sein. Aber es wäre doch sehr möglich, daß *S*, welches ja zumeist den umfangreicheren Text bietet, las, daß Zeus der Alkmene oder daß er der Mnemosyne als Mann (vgl. Clement. V 14 Μνημοσύνην, αὐτὸς εἰκασθεὶς ποιμένι, Μουσῶν ἀποφαίνει μητέρα) genaht sei, und

1) Michaelis: *De origine indicis deorum cognominum* 36 sqq.

so durch ein Versehen eines von beiden Gliedern mit der Antiope-Episode vereinigt wurde. Daß *S* aber beide Glieder, sowohl die Mnemosyne als die Alkmene, in dem ersten Stücke über die Verwandlungen ausgelassen hat, glaube ich nicht; eher möchte ich Aristides selbst solche Flüchtigkeiten zutrauen. Wie dem aber auch sei — denn entscheiden läßt sich hier nichts — mag man diesen Fehler Aristides zuschreiben oder seinem Übersetzer, so bleibt doch wenigstens der zuerst gerügte Kompositionsfehler in seiner ganzen Größe bestehen. Daß die schlechte Anordnung dann noch von einer sehr unnützen Rekapitulation gefolgt wird, haben wir oben (S. 62 Z. 6) gesehen.

Das Kapitel beginnt in *G* mit einem Hinweis auf die ἀτοπία des Götterglaubens. Das hat *S* verkürzt und, weil oben schon die Rede von der Torheit der Griechen war, mit einer seiner Rückverweisungen die Sache umschrieben. Das καθ' ἕκαστον ist mit *sorgfältig* zum Ausdrucke gebracht worden.

2. S. 12 Z. 12 οὕτως Wilamowitz sehr einleuchtend für ὅπως, Boissonades ὁ πρῶτος ist dagegen stumpf. — Z. 13 *die Verehrer* Zusatz von *S*. — Die Kinderopfer (vgl. Aristides XIII 4) zu Ehren des Kronos werden hier in voller Ruhe als noch bestehend genannt. Das ist Stil dieser Literatur: vgl. Sext. Emp. ὑπ. III 208 ἀλλὰ καὶ τῷ Κρόνῳ θύουσιν ἄνθρωπόν τινες καθάπερ καὶ Σκύθαι τῇ Ἀρτέμιδι τοὺς ξένους, obwohl doch Tertullian: *Ap.* 9 erwähnt, daß diese Kinderopfer unter Tiberius' Prokonsulat aufgehört hätten. Ich sage, es ist Stil; denn auch die erwähnten taurischen Opfer werden von vielen Autoren unverfroren als noch immer in Blüte stehend angeführt, weil sie einmal in einer älteren Schrift in diesem Zusammenhange erschienen, so tun es Ovid: *Trist.* IV 4, 63; Clem. Al. *Protr.* III 42 in einem gelehrten Exzerpte; Athanas. *c. gent.* 25, und nur wenige wie Tertullian: *Ap.* 9, 20 sind vernünftig genug, den Brauch in das Gebiet der Poesie zu verweisen, oder gleich Minucius 30, 4 als Sitte der Vergangenheit zu behandeln.[1]) — Der Mythus selbst fordert hier noch einige Worte. Daß Kronos wahnsinnig geworden sei, steht auch bei Athenagoras XXII, die Kastrierung durch Zeus scheint eine orphische Sage (Roschers *Lexikon* II 1470), gerade so wie die Geburt der Aphrodite aus den μήδεα des Kronos und nicht wie sonst des Uranos, aus diesen Kreisen stammen wird (sonst nur bei Joh. Lydus: *de mens.* p. 116, 31 W.). — 4. Ich habe hier natürlich die Version von *S* vorgezogen, die Kronos zuerst gebunden, dann entmannt werden läßt[2]), wie es die Tradition (*Orphica* ed. Abel 114) will und *G* selbst auch im Nachstehenden voraussetzt (δέσμιον καὶ ἀπόκοπον). — 5. Danach scheint mir hingegen *G* mit dem Satze: ὁρᾷς . . . αὐτῶν gegenüber *S* im Rechte zu sein. Seeberg

1) Auch die Menschenopfer, die nach Tatian 29; Minuc. 30, 4; Lactant. *d. i.* I 21, 3 (Tertull. *Ap.* 9, 23) dem Juppiter Latiaris fielen und die auch Porphyrios: *de abst.* II 56 für seine Zeit bezeugt, sind unmöglich damals noch Sitte gewesen (Wissowa: *Die Religion der Römer* 109, 3). Tertullian, der die *Taurica sacra* zurückweist, von denen die anderen Apologeten fabeln, ist auch hier sehr kritisch und deutet an, daß diesem Juppiter durch den Tod eines *bestiarius* genügt wurde. Vgl. darüber unten. 2) τὰ ἀναγκαῖα ist natürlich echt, das Wort fehlt in der guten Sprache und kommt zumeist in der christlichen Literatur vor.

nennt freilich *G* hier rhetorisch gestaltend, aber gegenüber der großen Weitschweifigkeit des *S* ist *G* doch von verhältnismäßiger Einfachheit. Dazu hat *S* falsch übersetzt. Schwerlich hätte ein Grieche den Kronos das Haupt der Götter genannt, *S* hat das τοῦ θεοῦ αὐτῶν im Hinblick auf die vielen sonstigen Götter mißverstanden. — Von größerer Wichtigkeit ist nun die Frage, ob *G* oder *S* den Schluß des Absatzes (S. 13 Z. 3) richtig überliefert hat. Diese Frage wiederholt sich noch mehrfach und muß daher im Zusammenhange behandelt werden. Seeberg entscheidet sie wie gewöhnlich zu Gunsten von *S*, und da *G* notorisch kürzt, nicht ohne einen starken Schein des Rechts. Bemerkungen wie diese: *sonst ist er sehr elend* finden sich nun bei *S* in den Kapiteln IX 9, X 2, 4[1]), XI 6, XII 3, fehlen aber durchweg bei *G*. Das könnte uns veranlassen, sie überall wieder einzuführen und darin nur eine Rückerstattung eines alten Gutes an Aristides zu sehen. Aber die Sache ist nicht so einfach. Denn in Kap. X 6, 7, 8, 9, wo dieselbe Veranlassung für *S* vorlag, den Schluß aus dem Vorhergehenden zu ziehen, daß ein Gott mit solchem Wesen sehr elend oder dergl. sei, fehlt dieser Satz. Soll hier Aristides, der sonst von IX—XI 6 in ermüdendster Wiederholung immer dieselbe Schlußfolgerung setzt, einmal variiert haben? Oder soll *S* selbst, ermüdet von diesem Refrain, ihn an anderer Stelle vermieden haben? Nein, ich möchte hier doch die Möglichkeit aufrecht halten, daß diese Sätze z. t. von *S* stammen, lasse sie aber immerhin, um nicht ungerecht zu sein, zumeist (vgl. auch XII 3) im Apparate gesperrt drucken.

6. Im Hinblicke auf *S* und auf die anderen Anfänge der einzelnen Absätze kann nach παρεισάγεται ergänzt werden θεὸς εἶναι. — Z. 5 εἰς ζῷα: *in ein Rind und manches andere S*. Die letztere Lesart wird von Seeberg für ursprünglich gehalten, weil ihr Ersatz durch das, was wir bei *G* lesen, sich leicht erklären ließe, das umgekehrte Verhältnis aber nicht vorstellbar sei. Das ist sehr gut möglich. Aber es enthielte immerhin eine neue und äußerst bedenkliche Unvollkommenheit der Anlage, wenn der Autor gleich mit der Verwandlung in einen Stier in medias res hineinpolterte, um dann in der nächste Zeile noch einmal davon anzufangen. Ich glaube vielmehr, daß dieses Satzstück nur eine jener ermüdenden Wiederholungen des früher Gesagten enthält, wie wir sie so oft treffen, und zwar aus VIII 2 Z. 16. — Z. 7 καὶ Πασιφάῃν habe ich mit Hennecke, weil es ganz unzweifelhaft ist, aus *S* ins Griechische übertragen. Die Geschichte von dieser Verwandlung ist sehr spärlich in ganz späten Quellen bezeugt, so namentlich bei dem öfter zu Aristides von mir schon angeführten Epiphanios (*Anc.* 105; Roscher *a. a. O.* II 1668, wo Aristides fehlt). — Z. 8: εἰς σάτυρον vgl. oben S. 65f. — Die Episode mit Ganymedes ist nach heidnischem Vorgange ein rechter Bissen auch für die Apologeten: Justin. *Ap.* I 25; *Orat. ad Graec.* 2; Minuc. 23, 7; Firmic. 12, 2; Gregor: *c. J.* I 122 u. a., wie sie ja auch die Antinoosepisode des irdischen Zeus immer wieder hervorziehen.[2]) — 8. Anf. vgl. oben

---

1) *Sonst ist er ohne Nutzen S*, in meiner Ausgabe ausgefallen. 2) Eine kurze Bemerkung erfordert hier noch die Verwechslung Z. 8 und 11 zwischen Semele und Selene. Raabe S. 44 hat eine Anzahl Stellen aufgeführt, wo Dionysos der Selene Sohn heißt (bes. Cicero: *de n. d.* III 23, 58). Der Sohn des

VIII 6. — S. 14 Z. 2 πῶc οὖν ἐνδέχεται: *S* hat: *nicht ist es möglich;* vgl. X 7. — Z. 3. Ich habe im Apparate den Zusatz von *S*: *Sonst aber ... Dämon* gesperrt drucken lassen; in der Tat gibt es eine apologetische Stelle, die entfernte Ähnlichkeit mit dieser hat: *Acta Apoll.* 16a αἰcχροπρεπὲc γάρ ἐcτιν προcκυνεῖν ἢ τὸ ἰcότιμον ἀνθρώπων ἢ τὸ γοῦν ἔλαττον δαιμόνων. Immerhin aber zeigt die Bemerkung des *S* doch eine ziemliche Übertreibung der christlichen Anschauung, daß die Heidengötter Dämonen seien.

Kapitel X.

1. 2. Nach heidnischem Vorgange (Cic. *de n. d.* I 30, 83; [Lukian:] *de sacrif.* 6; Heraklit: *Alleg.* 26) haben christliche Schriftsteller noch mehrfach höhnisch auf den hinkenden Gott hingewiesen[1]), so Theophilus III 3; Clemens Alex. *Protr.* VII 76; Minucius 22, 5; Arnobius IV 24; Gregor: *c. J.* I 122, über seinen Hut und Hammer hält sich auch Arnobius VI 12 auf. Das Handwerksmäßige tadelt an einem Gotte Aristides auch X 5 und XI I.

Z. 4. Daß *G* die Worte des *S*: *und sie sagen von ihm* ausgelassen habe, ist unwahrscheinlich; eher glaube ich, daß *S* diese aus παρειcάγουcι c. acc. c. inf. entwickelt hat, hier wie in den weiteren Fällen, wo das Wort erscheint; IX 5 παρειcάγεται ὁ Ζεύc, ὅν φαcι ... spricht wenigstens nicht dagegen (anders Seeberg 173), denn die Konstruktion ist hier doch anders. — Z. 7. ἐπενδεήc steht ganz allein, im 3. Absatz Z. 16 des Kapitels haben $M_{1,3,4}$ ἐπιδεήc, XI 1 M_1 ἐνδεήc. Aber ἐπενδεομένων schreibt auch der cod. Sinaiticus und Alexandrinus bei Sir. 31, 25.

3. Wie Seeberg dazu kommt, Z. 9f. καὶ κλέπτην, das in *G* steht, zu tilgen, sehe ich nicht ein. Sollen wir denn dem Verfasser des *Barlaam und Joasaph* soviele mythologische Kenntnisse zutrauen, daß er dies den Hermes besonders charakterisierende Epitheton ergänzt hätte? Daß es nachher in der Rekapitulation: *dieses ist nicht möglich* ... nicht aufgeführt wird, beweist nichts gegen seine Ursprünglichkeit. Wir sehen ja, warum *S* das Wort ausgelassen hat: es stand nicht in seiner Handschrift, fehlt es doch in $M_{1,3,4}$. Die Stellung der Epitheta gebe ich übrigens nach *G*. — Z. 10 findet sich das merkwürdige Beiwort κυλλόc auf Hermes angewandt. Raabe und Seeberg suchen es durch den Hinweis auf Plutarch: *de Is. et Os.* 22 ἱcτοροῦcι γὰρ οἱ μὲν Αἰγύπτιοι τὸν μὲν Ἑρμῆν τῷ cώματι γενέcθαι γαλιάγκωνα zu deuten. Diese ganz vereinzelte Stelle hat hier aber wenig Sinn. Wir haben es, wie eben bei Hephäst, nur mit dem griechischen Normalbilde des Hermes, an dessen Leibe doch kein Fehl ist, zu tun. Daß κυλλόν freilich eine sehr alte Verberbnis ist, bezeugt *S*; aber ich glaube beinahe, es läßt sich noch heilen, wenn wir an die Seite der die Verschlagenheit bezeichnenden Eigenschaften ein ποικίλον setzen, worin auch Hermes' Fähigkeit, sich zu verwandeln ausgedrückt liegt. Wie die lateinische Übersetzung zu ihrem dasselbe sagenden *versipellem* gekommen ist, weiß

Zeus, der unter Blitz und Donner erzeugt, resp. geboren wird, ist aber nur mit der Semele erzeugt.

1) Über das Äußere der Volksgötter vgl. die Einleitung.

ich nicht, doch möchte ich am liebsten an eine Konjektur glauben. Daß aber die Stelle aus VIII 2 χωλοὺς καὶ κυλλούς sich etwa hierher beziehen ließe, glaube ich nicht, da man ebensogut Hephäst auch κυλλός nennen kann. Schließlich darf man selbst einem Aristides wohl zutrauen, den Gott der Athleten nicht verwachsen zu nennen.

5f. Z. 16 habe ich im Hinblick auf *S* und nach Analogie der Selbstwiederholungen des Aristides (X 1; XI 1) ἄρα ἐπενδεὴς ἦν statt des töricht konstatierenden ἐπενδεὴς γὰρ ἦν vorgeschlagen. — Es folgt dann die Sage von Asklepios' Tötung durch Zeus' Blitz. An keinem Stücke kann man besser den Zusammenhang und die Kontinuität der heidnischen und christlichen Polemik gegen die Griechengötter erkennen als an diesem. Philodem ist für uns der erste, der als Beispiel für die Sterblichkeit dieser Sagengötter u. a. auch Asklepios nennt; er beruft sich dabei auf Hesiod und Pindar (*Pyth.* III 54 ff. vgl. *fr.* 266 *Schröder*) p. 17 *Gomp.* Πίν)δαρος δὲ ... (ὑ)πὸ Διὸς φο(βηθέντος) μή τινι ..... ὅπλα ... τὸν Ἀσκλ(ηπιὸν δ' ὑ)πὸ Διὸς κε(ραυνω)θῆναι γέγρ(αφεν Ἡ)σίοδος κα(ὶ Πίνδ)αρος ..., und nach ihm führt Athenagoras XXIX beide Dichterstellen an, benutzt also eine hellenische Vorlage. Dann haben die Pindarstelle aus gleicher Literatur Clemens: *Protr.* II 30 (= Arnob. IV 24; Euseb. *Praep.* III 13, 19; Cyrill. *c. J.* VI 201); Tertull. *Ap.* 14, 12; *ad. nat.* II 14, 32; auf Asklepios überhaupt exemplifizieren auch noch andere Apologeten: Tatian 21; Theophilus I 9; Minucius 22, 7; Laktanz: *d. i.* I 10, 1; 19, 3, und wie gewöhnlich lebt so etwas in den Tiraden der Märtyrer, die darum natürlich nie so gehalten worden sind, fort (vgl. *Acta Achatii* II; *A. Philippi* 8).[1] Von großem Interesse ist dann wieder zu sehen, wie Celsus auf diese Angriffe der Christen antwortet: Orig. III 22 ... Κέλσος ... Διοσκούρους καὶ Ἡρακλέα καὶ Ἀσκληπιὸν καὶ Διόνυσον ὀνομάζει, τοὺς ἐξ ἀνθρώπων πεπιστευμένους παρ' Ἕλλησι γεγονέναι θεούς, καί φησιν οὐκ ἀνέχεσθαι μὲν ἡμᾶς τούτους νομίζειν θεούς, ὅτι ἄνθρωποι ἦσαν ... τὸν δ' Ἰησοῦν ἀποθανόντα ὑπὸ τῶν ἰδίων θιασωτῶν ὦφθαί φαμεν. Vielleicht haben sich auch die Apologeten mit besonderer Absicht über Asklepios aufgehalten, weil die Heiden ihm mit immer steigender Verehrung zugetan waren, so bekanntlich besonders Julian: *c. Christ.* p. 197, 14; 206, 10 ff. *Neum.*; *ep.* 39 f. Ganz eigentümlich ist der historische Zirkel bei Origenes *a. a. O.* (vgl. S. 61). Er führt Celsus' Klage über die christlichen Angriffe auf Asklepios an, deren Formulierung wir kennen gelernt haben, und widerlegt dann noch einmal auf apologetische Weise die Göttlichkeit des Asklepios. — Daß die Götter, die sich selbst nicht hülfen, den Menschen auch keinen Beistand zu leisten vermöchten, wiederholt Cyprian: *ad Demetr.* 14. — Einzelnes: Z. 16f. habe ich mit Seeberg den Text von *S* bevorzugt; was *G* schreibt: διὰ Τυνδάρεων Λακεδαίμονος υἱόν ist genealogisch unmöglich und dankt seine Entstehung der Verlesung von Λακεδαιμόνιον. — Z. 17 καὶ ἀποθανεῖν: vgl. S. 15 Z. 17. — Z. 19. Die „göttliche Natur“ muß im Hinblick auf IV 4 echt sein (vgl. XI 3). Anders ists unten XII 1, wo *S* die ἄλογα ζῷα durch die „Natur der Tiere“ wiedergibt.

---

1) In letzter Instanz mögen alle Stellen auf Apollodor zurückgehen: vgl. die Einleitung.

7. Daß Ares ἐπιθυμητὴς θρεμμάτων sei, scheint sonderbar. Wir dürfen aber nicht mit dem Syrer allein an Schafe denken, sondern vielmehr überhaupt an Herdenbesitz. Ares ist der Gott des raubenden Krieges; daß er selbst nach dem, was der Krieg bezweckt und einbringt, Verlangen empfindet und auch Besitz erwirbt, steht hier vielleicht in Beziehung mit einer der Bedeutungen, die ihm die Stoa gab (Chrysipp bei Philodem p. 79, 16 *Gomp.* Arnim: *Stoicor. vet. fragm.* II 315, 1076). — S. 15 Z. 1. ἑτέρων τινῶν hat *S* falsch übersetzt: vgl. Seeberg. — Z. 2. dem Ehebruche des Ares und der Aphrodite widmet die alte Polemik manches herbe Wort, so hat Philodem darüber einiges (p. 48, 10 ff. *Gomp.*), und Heraklit in seinen Allegorien 69 wie Maximus Tyrius XXIV 5 bestätigen dies aufs deutlichste. Es folgen dann Juden und Christen: Josephus, *c. Ap.* II 246; Athenagoras XXI; Clemens: *Protr.* IV 59; *de monarch.* 6; *Orat. ad Graec.* 3; Minuc. 23, 7; Athanas. 12. — Z. 4 f. πῶς οὖν ... μοιχός; vgl. IX 9, wo ebenfalls *S* schreibt: *nicht ist es möglich.*

8. Z. 9 f. der von *S* überlieferte mythologische Zug, daß Dionysos Schlangen fraß, wird mit Recht von Seeberg auffällig gefunden. Aber richtig ist's damit. Die Schlange war das dem Dionysos Sabazios heilige Tier, die Bakchanten pflegten Schlangen zu zerreißen (Preller-Robert: *Griechische Mythologie* I 696, 4; 701 f.). Von einem Dionysos Schlangenfresser selbst aber wird uns sonst nichts gesagt; das erfahren wir — wertvoll genug — nur aus unserer Stelle. Seinen Wahnsinn berühren auch Theophilus I 9, die Schrift *de monarch.* 6, und ebenso wie Aristides vermengen die anderen Apologeten den Dionysos mit dem Zagreus: Justin. *Ap.* I 21; *Acta Apoll.* 22; die Titanen nennen Clem. *Protr.* II 17; Arnob. I 41. — Z. 11 f. Hier hilft uns *G*, dessen kurze Fassung ich aus Mangel an etwas Besserem in den Text gesetzt habe, im Verein mit *S* das Richtige ungefähr zu ermitteln; erinnern wir uns ferner der Fassung von X 5, so erhalten wir den Text: εἰ οὖν Διόνυσος θεὸς ὢν σφαγεὶς οὐκ ἠδυνήθη ἑαυτῷ βοηθῆσαι, πῶς ἄλλοις βοηθήσει; ἢ πῶς ἂν εἴη θεὸς ὁ μαινόμενος καὶ μέθυσος καὶ δραπέτης. Im übrigen rügt auch Julian u. a. den Dionysosmythus (*c. Christ.* p. 167, 7 *Neum.*) und muß sich dann freilich Cyrills Frage gefallen lassen, warum er denn die Christen tadle, wenn er den Widersinn dieser Erzählungen zugebe.

9. Der Absatz über Herakles zeigt großen Mangel an schriftstellerischer Gewandtheit. Das kann nicht etwa dem Übersetzer, dem wir hier mehr als dem Exzerptor danken, zugeschrieben werden, denn der Abschnitt steht ganz auf der „Höhe" der anderen kurzen Stückchen, sondern daran ist Aristides allein schuld. Er hat es mit Herakles zu tun, dem die alte Polemik nicht nur wegen seiner unbändigen Wildheit (Philodem *a. a. O.* p. 36, 21 ff.), sondern wahrscheinlich auch wegen seiner eines Gottes höchst unwürdigen Mühen (vgl. Philodem 38?) am Zeuge flickte. Alle die Eigenschaften, die ihn zum Heros machten, und die Leiden, die seiner Sterblichkeit Tribut waren, hat nun Aristides auf höchst unvollkommene und widerspruchsvolle Weise zusammengefaßt. Der Gott, der Hassenswertes haßt, ist, wie Seeberg treffend dem Epiphanios (*Anc.* 106) entnimmt, der ἀλεξίκακος, und *der die Elenden tötet* (Z. 15), bedeutet ungefähr dasselbe. Also sind lobende Epitheta, die des Herakles mühereiches Leben charakterisierten, hier aus einer Vorlage,

die eben darum dem πολύμοχθος die Göttlichkeit absprach, mit tadelnden Bemerkungen gegen den Heros verschmolzen worden. Seinen Feuertod rügen auch Justin. *Ap.* I 21, 2; Tatian 21; Athenag. XXIX; Minuc. 22, 7; Theophil. I 9; *Orat. ad Graec.* 3; Tertull. *ad nat.* II 14, 28; Arnob. I 41; *Acta Apoll.* 22; *A. Philippi* 8. — Der Schluß des Absatzes muß aus *S* genommen werden, wie der Vergleich mit 6; XI 3; 4 zeigt; *G* hat eine Umstellung vorgenommen.

Kapitel XI.

1. Die Veränderlichkeit Apollons hat der Grieche übergangen und das erste ποτὲ einfach ausgelassen, wie $M_{1.4}$ es zeigen; andere Hss. haben dann dafür ἔτι δὲ καὶ eingesetzt. — Ganz ähnlich wie bei Hephäst und Asklepios (X 1; 5) hält sich Aristides' Tadel hier bei dem Handwerke des Gottes auf. Das ist wieder die alte Polemik (vgl. Philodem *a. a. O.* p. 26, 3 ff. (τὸ)ν δ' Ἀπόλλω τόξον ἔχοντα ποιεῖν ὅ (τι C) κύθης ἦν, ἀγέν(ειον) δ' ἐπεὶ νέος ἐτε(λεύ)τ⟨ης⟩ε καταπολεμῶ(ν) τὸν Ὀμφαλὸν . . .; Cic. *de n. d.* I 36, 101). Die Zither bespötteln auch Tatian 8 und Arnobius VI 12. Die ἐπαυθίδα kann ich nicht deuten.[1]) — S. 16 Z. 1 f. Den Schluß kann man bei *S* kaum für echt halten; *S* hat ebenso wie *G* in X 3 die nochmalige Rekapitulierung aller der schlechten Eigenschaften zu lästig gefunden und sich mit einer eignen Umformung, die dasselbe sagt, von dem Zwange, ein langweiliges Original zu übersetzen, befreit. Aber bei Aristides stand dieses wie in X 3, und man tut gut, das nicht zu vergessen.

2. Das ῥέμβεσθαι tadelt an der Artemis auch wieder Epiphanios *a. a. O.* 103: ἄλλος τε ῥεμβὸς ἢ ῥεμβὰς Ἄρτεμιν κυνηγέτριαν προετύπου . . . (vgl. Lukian: *dial. deor.* 16, 1); die Jägerin nennen Theophilus I 9; Minucius 22, 5. — Z. 5. Ob ἔλαφον ἢ κάπρον oder mit *S* der Plural zu lesen ist, kann nicht mehr entschieden werden und ist auch gleichgültig. — Der vollere Schluß in *S* könnte Original sein, aber einerseits steht alles auch in *G*, nur etwas präziser, ja eigentlich sogar noch vollständiger (μετὰ τῶν κυνῶν), und anderseits haben wir zu XI 1 soeben aus anderen Gründen unseren Zweifel ausgesprochen, ob der Schluß: *es ist schimpflich* . . . . echt sein könne. Vgl. auch Abschnitt 5.

3. Wir haben es nun von 3—6 mit den mystischen Gottesdiensten zu tun, wie dies ähnlich auch Clemens: *Protr.* II 14 ff. ausführt, d. h. es liegt hier eine hellenische Quelle vor. — Der Text des Stückes 3 komponiert sich unschwer aus *S* und *G*, wie man in der Ausgabe sieht. *S* hat den Anchises ausgelassen und den Genetiv bei Περσεφόνης, der nach griechischem Brauch den Namen des Gatten enthält (Kühner: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* § 414, 2), als Patronymikon mißverstanden, worüber Seeberg S. 368 irrt. Ich habe also hier wie oben IX 7 Hennecke den Urtext griechisch wiederhergestellt, weil ja die Ergänzung ganz unzweifelhaft ist. Danach kommt aus *S* die gewöhnliche erste Schlußfolgerung auf Grund der angeführten Tatsache hinzu.

---

1) Auch bei Jan: *Die Saiteninstrumente der Griechen* habe ich nichts gefunden. Die syrische Übersetzung kann ebensogut *Schläger,* d. h. wohl Plektron, wie *Schelle* heißen.

Auch die letzten Worte sind aus *S* zu entnehmen. Zwei Gründe sprechen dafür: 1) der Ausdruck von der „göttlichen Natur" (vgl. IV 4; X 6; XII 3). 2) Die Schwerfälligkeit des Syrers: „*daß gehört werde, daß*"; so etwas ist Übersetzungsstil. *G* hat also hier einmal variiert.

Z. 10 ff. Die Liebschaften der Aphrodite erwähnen Justin. *Ap.* I 25, (Theophil. III 3); Ps. Melito 5, der auch Adonis-Tamnus nennt.

4. Daß aus *S* der Ehebrecher in den Text kommen muß, schon weil er nachher in der allgemeinen Übersicht auch in *G* steht, liegt doch wohl auf der Hand; Seebergs Vorgehen verstehe ich hier nicht. Ich habe die Ergänzung, weil sie notwendig ist, wieder (vgl. zu XI 3) griechisch gegeben. Der Schluß stellt dann wieder dasselbe Problem wie der des 2. Absatzes: es kann sein, daß die zusammengepreßten aber durchaus klaren Worte in *G* das Original bedeuten, aber denselben Wert darf man auch *S* beilegen. Die Ableugnung der Göttlichkeit des Adonis, die in *G* nicht noch mit besonderen Worten ausgedrückt wird, liegt in dem Passus: πῶς τῶν ἀνθρώπων φροντίδα ποιήσεται. Den Adonis nennt auch Theophilus I 9 ἐν ὕλῃ ῥεμβόμενον καὶ κυνηγετοῦντα καὶ τιτρωσκόμενον ὑπὸ συός; seinen Tod hob schon die alte Polemik (Philodem *a. a. O.* p. 16, 14) hervor.

5. Dieser Artikel, dessen Authentizität unanfechtbar ist (Seeberg 177 ff.), ist ein getreuer Abklatsch des dritten. Der Schluß entspricht dem von X 8 in *G*; ich bezweifle daher nicht seine absolute Ursprünglichkeit. — Die Rhea wird von den Griechen mit okzidentalischem Abscheu behandelt; sie wird wegen ihres Verhältnisses zu Attis in der pseudolukianischen Schrift περὶ θυσιῶν 7 verhöhnt, und ihr Kult mit allem, was drum und dranhing, ist den Apologeten ein Greuel: Justin. *Ap.* I 27, 4; Tat. 8; Theophil. III 8; Minuc. 22, 4; Tertull. *ad nat.* II 7, 29; Lactant. *d. i.* I 21, 16; Athanas. 26; Prudentius: *Perist.* X 1061—1090; Augustin: *de c. d.* VII 26, 28. Ebenso widerwärtig ist ihnen — und wir können sagen, auch uns — Attis: Theophilus I 9; III 8; und wenn Porphyrios (Euseb. *Praep.* III 11, 12) in ihm den Blumenschmuck der Erde sieht, so findet Augustin das sinnlos (*de c. d.* VII 25).

6. Über die κόρη ist wenig zu sagen; sie spielt bei den Apologeten keine Rolle. Der Schluß ist mir in dieser Form zweifelhaft, vgl. oben S. 67 zu IX 5.

7. Dieser Schluß rekapituliert nun noch einmal, sehr unkünstlerisch im Hinblick auf den kurzen Traktat, die Torheit des Götterglaubens und seine verderblichen Folgen. Ähnliche Ausfälle zeigt ja auch die alte Polemik. Das haben wir oben in der Einleitung berührt; hier finde noch ein Satz Ciceros aus dem stoischen Teil seiner Schrift *de natura deorum* Platz: II 28, 70 *Videtisne igitur ut a physicis rebus bene atque utiliter inventis tracta ratio sit ad commenticios et fictos deos? quae res genuit falsas opiniones erroresque turbulentos et superstitiones paene aniles.* — Die Form ist m. E. sicher ursprünglich in *G*; ich verstehe nicht, wie Seeberg hier wieder für *S* eintreten kann. Wir sehen doch, wie oft sonst *G* kürzt, wir haben hie und da auch Kürzungen in *S* beobachten können; darum, wenn nun *G* den Text etwas voller bietet, so spricht die Wahrscheinlichkeit doch für seine Originalität, um so mehr als nichts, was *S* hat, von *G* ausgelassen wird. —

Z. 17. Für πολλῷ πλεῖον αἰςχρότερα καὶ πονηρά setzt Wilamowitz bei Hennecke πολλῷ αἰςχρότερα καὶ πονηρότερα. Aber die attizistische[1]) und namentlich die Vulgärsprache liebt gerade solche Fügungen: Evang. Marc. 7, 36 μᾶλλον περιςςότερον (~ II *Kor.* 7, 13); *Philipp.* 1, 23 πολλῷ γὰρ μᾶλλον κρεῖςςον; Clemens Rom. *ad Cor.* I 48, 6 ὅςῳ δοκεῖ μᾶλλον μείζων εἶναι; Hermas: *Sim.* IX 28, 4 μᾶλλον ἐνδοξότεροι. Ich habe deshalb nur das πονηρότερα angenommen. — Z. 18. πλάςαντες vor περὶ ist im Hinblicke auf *S*: *und es erlogen* eine außerordentlich einleuchtende Verbesserung von Wilamowitz. — ἃ οὔτε λέγειν θέμις: so etwas ist in dieser Literatur, wie es scheint, fest geworden; der Apologet schämt sich, übrigens nach hellenischem Muster (Luk. *deor. conc.* 10), von einzelnen ägyptischen Gottheiten zu reden: Clem. *Rec.* V 20 *et alia innumerabilia quae pudet etiam nominare.* (Clement. X 16 cὺν καὶ ἄλλοις μυρίοις πάνυ αἰςχροῖς ἀτοπήμαςιν.) Ähnlich redet Laktanz (*d. i.* V. 20, 12) und auch Epiphanios ziert sich, von der Isis zu sprechen (*Anc.* 104), tut es aber diesmal doch. Gleiches begegnet sogar in der sibyllinischen Literatur (*Sib.* V 79; *Fragm.* 3, 31), zum Zeichen, wie auch hier alles Stil ist.

Kapitel XII. Die ägyptischen Götter.

Indem der Apologet nun zu den Ägyptern übergeht, folgt er nur den Schritten der alten Polemik, die nach der Torheit des griechischen Gottesdienstes die Ägypter und ihre Götzen angriff (vgl. die Einleitung). So macht es der Epikureer bei Cicero (*de n. d.* I 16, 43; vgl. Sext. Emp. ὑπ. III 219), und ähnliches findet sich bei Maximus Tyrius VIII 5 und bei Lukian (*Jupp. trag.* 42; *deor. conc.* 10). Vollends sind die jüdischen und christlichen Apologeten voll von Spott und Verachtung gegen das ägyptische Wesen (Aristeas 138; Philo: *de v. c.* II 473; *Leg. ad Cai.* II 566; *de decal.* II 193; Josephus: *c. Ap.* II 86; 139: *Sibyll.* V 77—79; 278 ff. *Fragm.* 3, 22. — Κήρ. Πέτρου vgl. oben S. 41 u.; Athenag. I; Theophil. I 10; *Acta Apoll.* 17; Clem. *Rec.* V 20 ~ Clement. X 16; Tertull. *ad nat.* II 8, 17 usw.).[2])

1. Der Text wird nahezu vollständig in *G* enthalten sein, es sei denn, daß das syrische *mehr denn alle Völker, welche auf der Erde sind* (vgl. den Schluß von 1) wieder zurückgeführt werden müßte. Sicher, wie auch Seeberg meint, ist nicht daran zu denken, daß Aristides von der *Natur der Tiere* (Z. 25) gesprochen hat (vgl. oben zu X 6). Ebenso muß Seebergs Meinung über den syrischen Text: *von dem Gewürm, welches gefunden wird im Trockenen und im Wasser* durchaus gebilligt werden. Die Stelle bei Athanasius: *c. gent.* 9 ἑρπετά, ἔνυδρά τε καὶ χερςαῖα liest sich fast wie das Original des Syrers, und daher muß man für den griechischen Text ἑρπετά vor χερςαῖα ergänzen. Ähnlich klingt Philo: *Leg. ad Cai.* II 566 τί δὲ οὐκ ἔμελλον ἀνθρώπους γε ὄντας; οἳ κύνας καὶ λύκους καὶ λέοντας καὶ κροκοδείλους καὶ ἄλλα πλείονα θηρία καὶ ἔνυδρα καὶ χερςαῖα καὶ πτηνὰ θεοπλαςτοῦντες ....

---

1) W. Schmid: *Der Atticismus in seinen Hauptvertretern* I 195; II 44.
2) Über die Verteidigung der ägyptischen Götter vgl. die Einleitung.

Nur die weitschweifige Wiederholung: *haben sie gesagt, daß von ihnen einige Götter seien*, halte ich nicht für aristideisch.

1. Der Anfang des Absatzes erinnert an VIII 2, ein wenig in der Form auch an Euseb. *Theophan.* S. 110, 10 *Greßm.*

2—5. Die Sage von der Isis wird in *S* und *G* verschieden erzählt, wie man sofort sieht. In *S* sucht Isis erst dann den Leichnam ihres ermordeten Mannes unter Klagen, als sie Rache an ihrem Bruder und Schwager Typhon durch die Hand ihres Sohnes Horos genommen, in *G* geschieht dies Suchen nach dem Leichnam sofort nach Osiris' Tode. Diese letztere Version, vertreten durch die Erzählung des Plutarch: *de Is. et Osir.* 14ff., scheint mir die natürlichere. Freilich berichtet Plutarch, indem er oder seine Vorlage (Apion?)[1]) eine andere Sage (Diodor I 21) mit dieser zusammenschweißt, von einer zweiten Suche nach dem von Typhon zerrissenen Leichnam. Aber diese geht dem schließlichen Kampfe des Horos mit seinem Oheim Typhon naturgemäß voran und kann daher hier nicht als Stütze der Form, wie sie der syrische Aristides bietet, verwandt werden. Überhaupt ist der Mythus bei Aristides anders als bei Plutarch. Bei diesem wird Horos in Buto erzogen und für das Rachewerk bewahrt (18), bei Aristides flieht er mit der Mutter nach Byblos, um dort für seine Zukunftstat zu reifen. Was also in *G* steht, ist zwar eine Sagenform für sich, hängt aber in jeder Weise wohl in sich zusammen, während *S* sich durch nichts empfiehlt. Hier hat also eine Versetzung eines Erzählungstückes und eine Verwechselung stattgefunden. Danach aber entschädigt uns *S* wieder nicht wenig für diesen Fehler. Denn an Stelle der kurzen Bemerkungen über Isis, Osiris, Typhon in *G* gibt der Syrer (3—5) eine Aristides' eintönig schematischer Art durchaus entsprechende Ausführung über die Ohnmacht der drei Götter, und wenn ich auch den Satz Z. 9: *sonst ist sie sehr elend* (vgl. X 5) streichen möchte[2]), so hat uns doch *S* in der Hervorhebung der wohltätigen Macht des Osiris eine bekannte antike Anschauung (Plut. *a. a. O.* 13; Diodor 14) überliefert. — Die Tötung des Osiris erwähnt auch Theophilus I 9.

6. Ich habe den griechischen Text oben hingesetzt, möchte aber den Syrer nicht ungehört in die Anmerkung verbannen und habe daher seine einleitenden Worte gesperrt drucken lassen. Bei der Einförmigkeit des Aristides könnte ja gut wieder der Anfang des Kapitels XII Wiederholung gefunden haben, aber ganz sicher ist mir's nicht, denn der Grieche sagt inhaltlich daselbe wie *S*. — Z. 19. Hinsichtlich der ἄλογα ζῷα und ihrer Übersetzung kann ich natürlich keine Entscheidung treffen. Seeberg meint, der syrische Text sei verderbt; er glaubt im Hinblick auf die sonstigen seelenlosen Geschöpfe (ἄψυχα, nicht ἄλογα), die im folgenden genannt würden, der Urtext habe einst so gelautet: *sondern auch den Tieren und denen, in welchen eine Seele nicht ist.* Ich kann das nicht entscheiden, möchte aber doch eine so feine Differenzirung unserm Aristides, dem es wesentlich auf die Bestien ankommt — wiederholt er doch (S. 19 Z. 6) nach den Pflanzen noch einmal ein Tier, den Panther — nicht zutrauen. Auch übersetzt *S* (XII 1) die ἄλογα ζῷα sehr will-

1) Wellmann: *Hermes* XXXI S. 221ff. 2) Zum Ausdrucke von der „göttlichen Natur" (Z. 8) vgl. XI 3; X 6; IV 4.

kürlich *„einige von der Natur der Tiere.“* Doch das läßt sich nicht entscheiden und ist im letzten Grunde auch gleichgültig.

7. Aristides hat schwerlich aus irgend einer besonderen Schrift seinen Angriff auf die göttliche Menagerie der Ägypter genommen, sondern diese Dinge lagen damals in der Luft, massenhafte Traktate waren von Heiden und Juden wider diesen Kult geschrieben worden, und in christlichen Kreisen setzte man dies, wie das κήρυγμα Πέτρου zeigt und die Volksliteratur der Sibyllen beweist, einfach fort. Eine Quellenuntersuchung über dies von den Apologeten vielbehandelte Thema schließt sich daher m. E. aus, nur darauf will ich aufmerksam machen, daß Clemens Alexandrinus, der wie oft (*Protr.* II 39) das reichste Material bietet, ebenso wie Theodoret (III 85) seine Weisheit einem Buche danken wird, das der Quelle Strabons (812) ähnlich gesehen haben wird.[1]) Aristides selbst hat eine nicht alles umfassende Aufzählung gegeben, es fehlen die περιστερά (*Acta Apoll.* 21b), der Ibis (Juvenalis XV 3; Clem. *Rec.* V 20) und dann, vielleicht mit Absicht weggelassen, die γαστρῶν πνεύματα (Clement. X 16; *Rec.* V 20). — Die beiden Zeugen für den Text differieren ein wenig, ich habe diesen wesentlich nach dem vollständigeren Syrer gegeben. Die Reihenfolge ist bei beiden anders, wie man sieht; *G* nennt Rabe, Sperber, Geier, Adler und zwar vor dem Krokodil, *S* nach dem Krokodil Sperber, Geier, Adler, Rabe; *G* läßt die Fische und die Weihe aus, *S* den Wolf und den Affen. Aus beiden muß man also den Autor zurückgewinnen. — Z. 20. ἐσεβάσθησαν kann im Hinblick auf das ἐπλανήθησαν (IV 3; V 1) richtig sein, aber Sicherheit gebe ich nicht. — *Das Schaf* ... τινὲς δὲ τράγον: vgl. darüber Wiedemann: *Herodots zweites Buch mit sachlichen Erläuterungen* 196ff.; 216ff. — *Das Schwein:* vgl. ebenda 221. — *den Wels:* es ist der σίλουρος: Wiedemann 176. Mit Recht hebt Seeberg S. 378 hervor, daß dem griechischen Exzerptor wahrscheinlich die Erwähnung aller der verschiedenen heiligen Fische zu bunt war und er daher alle einfach ausließ. Von Fischen nennt Strabon drei: den λεπιδωτὸν ἰχθύν, den ὀξύρυγχον und dann noch speziell als von den Latopoliten verehrt den sogen. λάτον; Clemens führt (*Protr.* II 39) den φάγρος, den μαιώτης und den ὀξύρυγχος (vgl. auch Philo: *de decal.* II 194) an. Drei Fische nennt dem entsprechend auch der syrische Aristides. Freilich hat Seeberg den Fisch als Genus zwischen den Vogelspezies für unmöglich erklärt und das Wort aus einer Verderbnis der Dittographie von ἴκτινος entstehen lassen. Das ist überaus künstlich, wie wohl jeder sieht. Die sonderbare Reihenfolge der einzelnen Tiere braucht uns gar nicht zu genieren, was Seeberg an anderer Stelle auch nicht verkennt; die *Acta Apollonii* nennen (21b): κροκόδειλον καὶ βοῦν, ἀσπίδα καὶ λύκον, Minucius 28, 9 Isis, Zwiebel, Serapis, *strepitus ventris*, Arnobius I 28 Katzen, Käfer, Ochsen in wüstem Gemisch. Der Fisch des Aristides oder besser des Syrers wird also irgend ein dem Übersetzer unbekannter gewesen sein, den er aus Not generell anstatt speziell benannte. — S. 19 Z. 3. Der Fisch *Schibbuta* mag, wie Seeberg vorschlägt, der Meerbutte,

1) Clemens und Theodoret stehen sich untereinander nahe, aber Theodoret zeigt im einzelnen auch wieder große Ähnlichkeit mit Strabon in der Erwähnung der Latopoliten. Auch Juvenal XV Anf. kannte die Verehrung der Tiere nach Distrikten.

dem ῥόμβος entsprechen. — Die Reihenfolge in *G*: Katze und Hund hat auch das Κήρυγμα Πέτρου und Cyrill. *Catech.* 6, 10; 13, 40, wie Seeberg bemerkt hat. — Z. 4f. *Schlange und . . . Aspis*: dasselbe bei Athenag. I (wo Schwartz fälschlich ὄφεις tilgt) und Cyrill: *Catech.* 6, 10 ὄφεις καὶ δράκων. — *Den Löwen:* Philo *a. a. O.*; Plutarch: *de Is. et Osir.* 38; Athanas. 23. — *Den Knoblauch und die Zwiebeln*: Juvenal. XV 9 *porrum et caepe nefas violare et frangere morsu: Acta Apoll.* 21a τὸ κρόμυον καὶ τὸ σκόροδον τῶν Πηλουσίων θεός; Clement. X 16 κρόμμυα; Minuc. 28, 9; Cyrill *a. a. O.;* Wiedemann S. 472. — *Dornen*: Die *Mimosa nilotica Linné* galt, wenn auch nicht als Gottheit, doch immerhin wohl als heilig, wie Wiedemann Seeberg mitteilt. — *Den Panther:* für dies Tier wäre Aristides der klassische Autor, sonst weiß niemand davon. Seeberg glaubt daher an eine Verwechselung mit dem von *S* nicht genannten Wolfe. So sehr ich bedauern muß, schon wieder einen Fisch einzuführen, so möchte ich doch an den Ailian: *hist. anim.* XI 24 genannten Fisch πάρδαλις des roten Meeres denken, umsomehr als der heilige ὀξύρυγχος gleich danach bei Ailian erwähnt wird.

8f. Der Gedanke dieser Ausführung ist wieder älter als Aristides. Ähnlich klingt schon Philon: *de. v. c.* II 473 Καὶ ταῦτα ὁρῶντες γεννώμενα καὶ τροφῆς χρείαν ἔχοντα καὶ περὶ ἐδωδὴν ἄπληστα καὶ περιττωμάτων μεστὰ ἰοβόλα τε καὶ ἀνθρωποβόρα καὶ νόσοις ἁλωτὰ παντοίαις καὶ οὐ μόνον θανάτῳ τῷ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ καὶ βιαίως πολλάκις διαφθειρόμενα προσκυνοῦσιν . . . . und besonders das κήρυγμα Πέτρου: καὶ ἃ ἔδωκεν αὐτοῖς εἰς βρῶσιν ὁ θεός, πετεινὰ τοῦ ἀέρος καὶ τῆς θαλάσσης τὰ νηκτὰ καὶ τῆς γῆς τὰ ἑρπετὰ καὶ τὰ θηρία σὺν κτήνεσι τετραπόδοις τοῦ ἀγροῦ . . . . . . καὶ τὰ ἴδια βρώματα βρωτοῖς θύματα θύουσιν καὶ νεκρὰ νεκροῖς . . . . — Z. 8. οὐδὲν ἰσχύουσιν: eine Änderung von *G* kann ich mit Seeberg nicht darin erblicken; *S* hat *nichts sind,* was ich für identisch damit halte. — *täglich*: vielleicht verschärfender Zusatz von *S*, wie Seeberg meint. — Z. 10 erkennt man aus *S* deutlich die Entstehung der Lesart von *G*: ὑπὸ ἑτέρων ἀνθρώπων ist verderbt aus ὑπὸ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἑταίρων αὐτῶν (Seeberg). Daß Aristides hier die Verzehrung der göttlichen Tiere durch Menschen aus anderen ägyptischen Distrikten, die nicht gerade diese verehren (Plut. *de Is. et Os.* 72), im Auge habe, glaube ich nicht, sondern nehme mehr den Zusammenhang mit dem κήρυγμα oder einer ihm nahe stehenden Schrift an. — Z. 11f. *Und nicht begreifen sie . . . .* 14 *nicht Götter sind:* von *G* infolge der ähnlichen Satzanfänge (Ende 8, Anfang 9) zusammengezogen in οὐ συνῆκαν περὶ αὐτῶν ὅτι οὐκ εἰσὶ θεοί. — Der Schluß, daß diese Götter, sich selbst zu helfen nicht imstande, auch ihren Verehrern nichts nützen, erfolgt nach bekanntem Schema.

Kapitel XIII.

Zusammenfassung. Dichter und Philosophen. Gesetze.

Über den ersten großen Absatz dieses Kapitels haben wir oben S. 45f. das Nötige gesagt und auch in dem Satze, daß die Ägypter *mehr denn alle Völker, welche auf der Oberfläche der Erde sind,* geirrt haben, einen Zusatz von *S* gefunden, wie wir denn auch in der Hervorhebung grie-

chischer Sitte und Vernunft eine Vorwegnahme von XIII 7 Anf. bemerkten. — Die *toten Götzen und die Bilder ohne Seele* sind gleichfalls eine verbreiternde Übersetzung der bekannten κωφὰ καὶ ἀναίcθητα εἴδωλα, die sich in dem ganzen Literaturgenre finden (vgl. die Einleitung und auch den Brief an Diognet 2, 4: οὐ κωφὰ πάντα; οὐ τυφλά; οὐκ ἄψυχα; οὐκ ἀναίcθητα;). — Z. 21. Die Lesart in *S: Behauen, kürzer gemacht und klein geschnitten ..... werden* ist m. E. die Übersetzung des kürzeren griechischen Ausdruckes πελεκουμένουc καὶ κολοβουμένουc, den ich darum in den Text setze. — Z. 23f. Unklar bleibt mir, warum Seeberg, der sonst so sehr für den Syrer eintritt, die richtige Übersetzung: *Und da sie alt werden und wegen der Länge der Zeit aufhören,* nach dem Muster des Griechen, der eine starke Tautologie schafft: παλαιουμένουc τε ὑπὸ τοῦ χρόνου καὶ ἀναλυομένουc, umändert. — Z. 25. *Da sie klein gemacht werden:* vielleicht μειουμένουc, jedenfalls ein passives Partizip: Seebergs Erklärung, daß der Grieche hier das Wort auslassen mußte, da er die Partizipien von einem Hauptsatze abhängig mache, verstehe ich nicht. Die Wiederholung (vgl. Z. 21) stört bei Aristides kaum. — *Wie haben sie wohl nicht eingesehen: S* hat den ganzen Satz mit Recht geteilt. Im Urtext war so konstruiert wie in *G*.

3. Von den Dichtern und Philosophen fiel oben schon ein Wort (S. 45 Anm. 3), hier muß noch etwas mehr bemerkt werden. Die beiden Abschnitte 3 und 4 zeigen keine geringe Unklarheit. Den Inhalt des ersten hat nie ein Dichter zu seiner Überzeugung gemacht; was hier steht, ist, wie wir z. T. schon gesehen haben und gleich noch weiter betrachten wollen, philosophische Ausführung. Gewiß werden wohl Dichter und Philosophen sonst in dieser Polemik zusammen genannt, so von Ciceros Epikureer: *de n. d.* I 16, 42, wo die Torheiten der Dichter den Delirien der Philosophen an die Seite gestellt werden, und von dem Akademiker des 3. Buches (38, 91), der die Frage offen läßt, ob die Dichter die Stoiker oder die Stoiker die Dichter ruiniert hätten. In der Tat stellten sich ja die Stoiker, wie u. a. Heraklits Allegorien beweisen, im Gegensatze zu Epikur auf die Seite der Dichter. Dichter und Philosophen werden wohl auch sonst zusammen genannt, so bei Plutarch: *de Is. et Os.* 45) hinsichtlich theologischer Anschauungen, so später von Athenagoras V; VII; XXIV, Theophilus I 14; II 38, den Clementinen V 6 u. a. Aber hier, in unserm Absatze haben beide zusammen gar keinen Sinn, sondern nur die Philosophen. Wiederum aber haben die Philosophen, wo es sich um das Opfer handelt (4), ihr Recht verloren. Denn da kann nur von Dichtern die Rede sein; die Philosophen haben sich doch zumeist ablehnend, oder wenigstens zurückhaltend über die Opfer geäußert (vgl. die Einleitung). Und zuletzt im Paragraphen 5 sind die Dichter wieder nicht recht an der Stelle. Ob alles dies freilich von *S* verschuldet ist, bleibt mir durchaus fraglich. Denn Aristides kannte gewiß weder einen Dichter, noch einen wirklichen Philosophen, sondern nur sein popularphilosophisches Handbuch; die Tradition aber arbeitete mit den Dichtern und Philosophen, und so setzte er sie ein.

Es handelt sich nun im 3. Absatze um die von den Philosophen gegenüber den alten Ikonoklasten oft benutzte Ausrede, daß doch die Bilder nicht identisch mit den Göttern seien, sondern nur ihr Abbild.

Wir haben oben gesehen, daß dieser Streit schon früher zwischen den Heiden mit Lebhaftigkeit geführt wurde (vgl. die Einleitung), und daß die Christen nur die Energie dieses Kampfes verstärkten. Viele Heiden betonten nun dies in der Verteidigung: ausgehend von der Behauptung, daß kein Mensch daran denke, wirklich in den Bildern die Gottheit zu finden, wiesen sie auf die Ehrung Gottes durch das Bild hin (Ps. Melito 11; Julian p. 377, 4 ff. *Hertl.*), und wenn die Christen dem gegenüber erklärten, Gott sei doch unsichtbar und allgegenwärtig (Ps. Melito *a. a. O.*), so antworteten die Heiden, daß eben darum die Bilder nötig seien (Clem. *Rec.* V 23); sie gäben uns die beste Erinnerung an Gott, wie ein Bild eines Freundes oder eines Königs eine Ehrung beider bedeute (vgl. die Einleitung)[1]; auch lese man aus ihnen wie aus den Buchstaben einer Schrift Gottes Wesen (Porphyrios bei Euseb: *Praep.* III 7 ff. Athanasius 10, 21).[2] Andere wieder wollten ein göttliches πνεῦμα in den Bildern finden (Clement. X 21). Die Erwiderungen der Christen darauf sind nicht sehr geschickt; in der Hauptsache kommen sie immer wieder darauf hinaus, daß der unsichtbare Gott nicht im Bilde anzubeten sei. Der Streit verfehlt also, wie es oft zwischen Christen und Heiden geht, sein Ziel, denn da die Heiden doch zumeist den Gott ihrer philosophischen Anschauung nicht rituell anbeteten, so sind ihre Entschuldigungen ebenso lahm, wie der Versuch der Christen, mit Argumenten den Standpunkt der Gegner zu erschüttern, zwecklos bleibt. Einen schweren Fehler begeht aber noch Aristides, indem er das Argument von der Ehrung der Götter auf die Ehrung des einen Gottes deutet. — Der letzte Satz erinnert an *Tim.* I 6, 16. —

4. Über die hellenische Stellung zum Opferwesen vgl. oben die Einleitung. — Z. 5. *Tötungen von Menschen:* das sind die oben erwähnten dem Kronos dargebrachten Opfer (IX 2), es können aber auch die bekannten *Taurica sacra* sein (vgl. oben S. 66).

5. Den Text hat Seeberg nach Gewohnheit aus *S* gewonnen, ich habe ihn aus beiden Zeugen gemischt. Denn ich kann, so wichtig mir auch der Text von *S* jederzeit scheint, nicht finden, daß *G*, dem wir die philosophischen Begriffe πολυμερές und ἕνωσις verdanken, konfus ist. Daß die Dichter, wenn sie von den Göttern singen, und die Philosophen, wenn sie Theosophie treiben, den Göttern nach der Meinung der Apologeten nützen wollen, ist sicher; daß aber gerade das Gegenteil davon dabei herauskomme, weil solche Götter ein Unding seien, ist doch ein Gedanke, der damit in engstem Zusammenhange steht und auch eine gewisse Analogie durch die Stelle VIII 5 findet, ganz abgesehen davon, daß Philodem *a. a. O.* p. 46, 16 in den poetischen Darstellungen der Götter die höchste Asebie findet. Ich glaube also, daß *S* diesen Gedanken unterdrückt hat und gleich zur philosophischen Darlegung übergegangen ist.[3] Diese selbst vermag ich nicht aus einer irgendwo präzisierten Anschauung abzuleiten, doch sollte ich denken, daß die Ausführung über Gott und die Natur der Volksgötter stoisches Fundament hat. Zunächst

---

1) Dies widerlegt Laktanz: *d. i.* II 2, 7. 2) Eine gewisse Ähnlichkeit hat damit schon Maximus Tyrius VIII 2. 3) Diese selbst kann in ihrem letzten Teile bei *S* vollständiger sein; sicher ist mir das aber nicht. Ich lasse daher die Stelle im Apparate gesperrt drucken.

ist der Satz, daß Gott in allem sei, bekanntermaßen stoisch. Die Stoa behauptete aber auch die Einheit, die ἕνωϲιϲ der Welt. Keiner ihrer Teile könne für sich leiden oder es gut haben, ohne daß das Ganze es mitfühle: ἐπὶ δὲ τῶν ἡνωμένων ϲυμπάθειά τιϲ ἐϲτιν, εἴγε δακτύλου τεμνομένου τὸ ὅλον ϲυνδιατίθεται ϲῶμα. (Sext. Emp. *adv. math.* IX 80. Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta* II 302). Hier also haben wir den Vergleich mit dem menschlichen Körper und seiner Einheit geradeso wie bei Aristides; an einer anderen Stelle (119) bringt Sextus auch noch eine Parallele zwischen jedem πολυμερὲϲ ϲῶμα und dem κόϲμοϲ bei. Da nun nach stoischer Lehre die Welt Gott ist, so gelten ihre Eigenschaften von der Gottheit überhaupt, und da weiter die Stoa die Volksgötter perhorreszierte (Zeller: *Die Philosophie der Griechen* III 1, 314f.), so ist der Zusammenhang zwischen ihrer Lehre und Aristides' Darlegung wohl hergestellt.[1] — Z. 9. τῶν . . . Αἰγυπτίων tilge ich als Zusatz. — Z. 21. ἀλλὰ γνῶμαι διῃρημέναι πᾶϲαι κακοποιοί wird von Seeberg als in *S* fehlend für unecht gehalten. — Z. 23 φυϲιολογίαν: falsch und breit von *S* übersetzt: *daß sie zählen die Naturen ihrer Götter und ihnen eine Natur geben.* Hier ist natürlich nicht die bekannte stoische Physiologie der Götter, auf die nichts hindeutet, zu verstehen, sondern es handelt sich einfach um das Verständnis vom Wesen der Gottheit; vgl. die zahlreichen Beispiele dafür bei Seeberg 291f., der aber leider auch die eben abgewiesene Erklärung nahe legt. Die Stoiker werden erst unten im Absatze 7 erledigt.

7. Die folgenden Ausführungen sind bei *G* und *S* in verschiedener Reihenfolge enthalten. *G* rechnet, nachdem eben von den Zwistigkeiten und den Mordtaten der Götter die Rede gewesen, mit den Gesetzen der Griechen ab, denen alle diese Schandtaten der Götter schnurstracks zuwiderlaufen. Dann folgt die Zurückweisung der verschiedenen Erscheinungsformen der Mythen, und im 8. Paragraphen der Schluß aus allem Gesagten, daß diese πολύθεα ϲεβάϲματα nichts taugen, daß es vielmehr gelte den einen Gott zu verehren, der alles gemacht habe. Das scheint doch ein durchaus vernünftiger Zusammenhang. Gleichwohl tritt Seeberg wieder sehr für *S* ein und meint, *G* habe den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden nicht verstanden, das eine neue Gedankenreihe einleite: Nichts ist es mit der physiologischen Gotteslehre, denn nicht sowohl über die sichtbaren Götter als über den unsichtbaren Gott, nicht über die Werke, sondern über den Schöpfer des Künstlers soll man anbetend staunen.[2] Nun aber haben wir eben gesehen, daß von der vielberufenen stoischen Physiologie hier nicht die Rede sein kann, und anderseits zeigt eine kurze Betrachtung des syrischen Textes an der Hand der einfachen griechischen Ausführung, daß hier gar kein Zusammenhang vorherrscht. Der Gott der Heiden, der nicht sieht und doch gesehen wird, der Gott der Christen, der selbst unsichtbar alles sieht, sie beide hängen nicht mit dem Vorhergehenden, wo nur von den Untaten der Götter die Rede war, zusammen, sondern bedeuten eine Rekapitulierung der Götzenverehrung im Gegensatze zum Christentum.

---

1) Vgl. sonst noch M. Aurel VII 13; Seneca: *de ira* VII 31, 7. — Anders ist der Gedankengang bei Athenagoras VIII. 2) Hennecke hat denn auch den Satz im 8. Abschnitte οὐ χρὴ γὰρ . . . ϲέβεϲθαι nach φυϲιολογίαν anschließen lassen.

Diese Götzenverehrung, die Anbetung der aus allem möglichen Stoffe gemachten sichtbaren Bilder, die selbst nichts sehen, ist die Quintessenz der christlichen Polemik; mit ihr schließt der Autor am besten seine Betrachtung; der Hinweis auf den Widerspruch der Mythen mit den Gesetzen, die Besprechung der verschiedenen Erscheinungsformen der Göttergeschichten ist doch am Ende der ganzen Abhandlung über die heidnische Religion ein kläglich hinterherhinkender Nachtrag. Daß innerhalb des von *S* an falsche Stelle gerückten Abschnittes sich noch eine durch Verderbnis der Vorlage entstandene Zusammenhangslosigkeit findet, werden wir später noch sehen, desgleichen, daß innerhalb der einzelnen Abschnitte *G* der Erweiterung durch *S* bedarf.

Die Schlußfolgerung des 7. Paragraphen ist nun ganz unoriginell. Schon in der Einleitung führten wir die Stelle aus dem stoischen Allegoriker Herakleitos 69 an, nach der die Götter sich in einer Weise versündigten, die auf Erden mit dem Tode bestraft werden müßte, und auch von Josephus' nach manchem Vorgänger wiederholtem Tadel gegen die Gesetzgeber der Griechen, die solchen Fabeln Eingang verstattet hätten (*c. Ap.* II 238ff.) war schon die Rede. Diese Anschauung wird rasch zum Gemeinplatz. Das *Fragmentum Vaticanum de exsecrandis gentium diis* findet, gegen die Götter müßten eigentlich die Leges Falcidia, Sempronia, Papinia, Julia, Cornelia allesamt in Anwendung kommen (Tertullian *ed. Oehler* 1176); fast dasselbe sagt Prudentius; *Perist.* X 201, und ähnlich sind die *Oratio ad Graec.* 2, Athanasius 11, Firmicus Maternus 12, 2, *Acta Achatii* 2, Laktanz: *d. i.* I 18, 10 (IV 23, 1). Die Konsequenz zieht Arnobius VI 24ff. daraus, indem er die Gesetze sehr nötig findet, da diese Götter die Schlechtigkeit jedenfalls nicht verringerten. Worauf aber zuletzt dieser ganze von der alten heidnischen Polemik schon vorbereitete Angriff zielt, scheinen uns die Clementina IV 20 zu verraten, nach denen τινὲς τῶν παρ' αὐτοῖς καὶ φιλόσοφοι εἶναι ἀξιοῦντες meinen, diese Göttermythen seien nicht so aufgeregt zu beurteilen, die Remedur der Gesetze stehe ja immer zu Gebote.

S. 21 Z. 2 *Und raubten*: *S*, also καὶ ἁρπαγάς zu ergänzen.

Z. 3. Nach ἀρσενοκοιτίας ist eine Ergänzung im Sinne von *S*: *samt dem Rest ihrer anderen Taten*, möglich. — Das Dilemma: εἰ δὲ καλῶς . . . συντεθέντες kann ich sonst aus der Literatur nicht belegen. — Nach ταῦτα kann etwas ausgefallen sein derart wie es *S* bietet: *und so wie wir es beschreiben.* — Z. 6f. ἔνοχοι πάντες θανάτου von Hennecke fälschlich getilgt; vgl. die oben aus Herakleit angeführte Stelle.

Z. 7ff. Hier habe ich, da *S* zur Rekonstruktion unbedingt nötig ist, eine Verarbeitung aber unmöglich, im Apparate die notwendigen Ergänzungen aus *S* fett drucken lassen und die Unvollständigkeit der Stelle in *G* durch Sterne bezeichnet. Denn es kann hier keine Frage sein, daß beide, *S* und *G*, Teile des Richtigen bewahrt haben. *S* verstand das Allegorische nicht wiederzugeben und ließ es daher aus, seine Bemerkung aber über die Hymnen und Lieder, die wieder in *G* fehlt, ist absolut echt. Denn es handelt sich hier um die orphischen Gesänge, von denen z. B. die Clementinen VI 2ff. und Athenagoras XX sprechen. Und ebenso ist die Bemerkung: *wenn es geschehen ist, wie sie es sagen* original, denn dies ist der bei den Apologeten immer wiederkehrende

Satz: vgl. z. B. Tatian 21 ἢ γὰρ τοιοῦτοι . . . ὄντες οἱ δαίμονες, ὁποῖοι καὶ λέγονται, φαῦλοι . . . εἰσίν, ἢ μεταγενόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον οὔκ εἰσιν οἷοι καὶ λέγονται. Clement. VI 18 εἰ καὶ ὄντως οἱ θεοὶ τὰ περὶ αὐτῶν ᾀδόμενα διεπράξαντο κακά . . . vgl. *Cohort. ad Graec.* 2. Setzen wir nun Aristides seinem Inhalte nach zusammen — der Form nach geht es nicht mehr —, so ist m. E. soviel klar, daß er die Fabeln teilte in rein mythische, in physikalische und allegorische, die in jenen orphischen Sängen in Erscheinung treten.[1] Er schließt sich damit in seiner Polemik den alten Mustern an (vgl. die Einleitung). Philon steht freilich, obwohl er manchmal auch anders zu urteilen scheint (*de decal.* II 189), unter dem Banne der Allegorie (Wendland: *Philos Schrift über die Vorsehung* 60f.). Die Christen aber haben die allegorische Erklärung der heidnischen Mythen von vornherein abgelehnt. An ihrer Spitze steht Aristides. Aber wir sehen gleich, wie äußerlich er verfuhr. Die physikalische Deutung ist ungefähr dasselbe wie die allegorische, und wenn man dieser vor jener den Vorzug des weiteren Umfanges wird lassen können, so ist doch eine Trennung, wie sie Aristides hier vornimmt, unstatthaft. Wahrscheinlich aber verstand er so seine Vorlage, die von einer allegorischen und physikalischen Deutung der Mythen mit wechselndem Sprachgebrauche redete. — Wie nun Aristides durch die physikalische Deutung die Götter für aufgehoben hält, so tut es schon die alte Polemik (Philodem *a. a. O.* p. 86, 3sqq. vgl. Cicero: *de n. d.* III 24, 63), und gleich Aristides denken die anderen Christen: Tatian 21 (vgl. oben) . . . μηδὲ τοὺς μύθους μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε. κἂν γὰρ τοῦτο πράττειν ἐπιχειρήσητε, θεότης ἡ καθ' ὑμᾶς ἀνῄρηται . . . καὶ ὑφ' ὑμῶν· ἢ γὰρ τοιοῦτοι παρ' ὑμῖν ὄντες οἱ δαίμονες, ὁποῖοι καὶ λέγονται, φαῦλοι τὸν τρόπον εἰσίν, ἢ μεταγενόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον οὔκ εἰσιν οἷοι καὶ λέγονται.[2] Clementina VI 17 καὶ ἥμαρτον . . . οἱ ὑπὸ σοῦ ὀνομαζόμενοι σοφοὶ ὅτι τὰ σεμνὰ ἀσέμνοις μύθοις καλύψαντες ἁμαρτεῖα τοὺς ἀνθρώπους προετρέψαντο καὶ ταῦτα ὑβρίσαντες οὓς καὶ θεοὺς εἶναι ἐνόμισαν (= IV 24f.; vgl. *Rec.* X 30ff., also die Inkongruenz zwischen Mythus und Bedeutung wird hervorgehoben). Orig. *c. Cels.* III 23: . . . ἰδίᾳ μὲν ἐξεταστέον τὰς ἀλληγορίας, εἰ τὸ ὑγιὲς ἔχουσιν, ἰδίᾳ δέ, εἰ δύνανται ὑπόστασιν ἔχειν καὶ ἄξιοι εἶναι σεβασμῶν καὶ προσκυνήσεως σπαραττόμενοι ὑπὸ Τιτάνων καὶ καταβαλλόμενοι ἀπὸ τοῦ οὐρανίου θρόνου (IV 50). Vgl. sonst noch Athenagoras XXII; Arnobius IV 33 z. E.; V 32ff.; Eusebius: *Praep.* II 6, 16, III 1ff.; IV 1, 4 (*Theophan.* S. 91, 20 *Greßm.*), der es besonders mit seinem alten Freunde Porphyrios, dem großen theosophischen Allegoriker zu tun hat: Firmic. 7, 7; Gregor. *c. Jul.* I 115; 118; Augustin: *de c. d.* VI 8, VII 5, 27, VII 5; *epist.* XCI; *de consens. ev.* I 24. Freilich haben die Heiden es sich nicht entgehen lassen, die bald nach jüdischem Muster

1) Der Syrer übersetzt: εἰ δὲ ἀλληγορικαί, μῦθοί εἰσι nicht übel mit *leere Worte und Schall.* Anders Seeberg, der S. 390 in den μυθικαὶ ἱστορίαι die Allegorien erkennen will. 2) Ein Unterschied zwischen Aristides und Tatian ist kaum vorhanden. Ersterer sagt: sind die Götter physikalisch zu verstehen, so sind diese mythischen Übeltäter keine Götter; der letztere: die physikalischen Götter sind nicht jene Übeltäter.

entstandene christliche Allegorie mit gleich scharfen Waffen anzugreifen, wie es Celsus (Orig. I 17; IV 48ff.) mit schneidenden Worten und nur sehr schwach von seinem Gegner abgewiesen tut; da aber nun Celsus seinerseits auch allegorisiert (VI 42), so blickt man in ein wahres Chaos inkonsequenter Polemik hinein (vgl. S. 61).

8. Es folgt nun, wie eben bemerkt, die Zusammenfassung der ganzen Betrachtung. *S* und *G* ergänzen sich hier nur wenig, nur den letzten Satz habe ich aus *S* zum Ersatze der Lücke geholt; sonst ist *G* nicht nur einfacher, sondern auch richtiger. Was *S* bietet, macht einen ganz schiefen Eindruck; das Staunen über den Gott, den man sieht und der selbst nicht sieht, d. h. über die Götzen, wird verglichen mit dem Staunen über den Glauben an den unsichtbaren Gott, den Schöpfer des Alls, den man verehren müsse. Das hat, wie S. 79f. bemerkt, sehr wenig Sinn. Daher neige ich zu der Vermutung, *S* habe hier einen falschen Text gehabt und für οὐ χρὴ γὰρ θεοὺς ὀνομάζειν gelesen: εἰ χρὴ γὰρ θεοὺς θαυμάζειν ... — Z. 13 τὸν ἀόρατον καὶ πάντα ὁρῶντα: vgl. oben zu IV 1. — πάντα δημιουργήσαντα ausgelassen von *S*. Das ist aber hier ein recht schlimmer Fehler, denn gerade dies Wort stellt den Zusammenhang mit dem Nächsten, mit der Bemerkung vom Künstler her. Über den τεχνίτης als stoischen Begriff war nun oben S. 35 schon die Rede; was hier noch weiter steht, der ungewöhnliche Gedanke, daß der Schöpfer eines Künstlers höher stehe als der Künstler, hat nur noch ein Analogon, auf das Seeberg aufmerksam gemacht hat, nämlich Ps. Melito 7: *Placeat tibi artificium dei qui fecit cuncta et secundum similitudinem suam fecit artifices, qui quidem conantur facere ut ille, sed nihil simile efficere possunt.* Einen entfernt ähnlichen Gedanken bietet die vom Verfasser des Barlaam und Joasaph außer Aristides benutzte, noch unbenannte alte Apologie p. 287 εἶτα τὸν κάλλιστον ἐκ βουκολίων ταῦρον λαβόντες ἢ ἄλλο τυχὸν τῶν εὐπρεπεστάτων ζῴων, νεκρῷ σεβάσματι θύετε ἀνόητοι. τιμιώτερόν ἐστί σου τοῦ σεβάσματος τὸ θῦμα· τὸ μὲν γὰρ ξόανον ἄνθρωπος ἐποίησε, τὸ δὲ ζῷον ὁ θεὸς ἐδημιούργησε.

Kapitel XIV. Die Juden.

Wir kommen nun zu den Juden, die der Autor ja ziemlich milde behandelt. Im ganzen werde ich mich hier, nachdem ich bisher manches gegen Seeberg einzuwenden gehabt, mehr seiner Führung überlassen und dem Theologen nicht dreinreden. Er scheint mir also mit Recht hervorzuheben, daß Aristides, der nur aus *S* zu gewinnen ist[1]), nicht sehr viel mehr als Tacitus: *hist.* V 5 — und fügen wir hinzu: Strabon 760 f. — gewußt hat. Dieselbe Disposition hat außer dem κήρυγμα Πέτρου auch der Brief an Diognet, der ganz die gleiche Gesinnung zeigt. —

1) *G* hat eine ganz törichte tendenziöse Schilderung, die den Juden sogar den häufigen Rückfall ins Heidentum vorwirft, gegeben. Natürlich fehlt auch der bekannte Wutausfall auf die Kreuzigung Christi nicht, den die Apologien sonst nicht kennen. Wenn Aristides so etwas geboten hätte, so würde der Syrer sich dies nicht haben entgehen lassen. *G* hat demnach nur wenig vom Originale bewahrt. Seeberg macht (S. 392) mit Recht auch auf das σέβονται γὰρ καὶ νῦν (S. 22 Anm. Z. 2) aufmerksam.

Der Absatz 3 ist sehr wertvoll für uns, ein solches Lob ist schlechterdings sonst unerhört. Aber es kann ebenso gut aus einer jüdischen Sittenlehre, einem Buche, wie die „zwei Wege", oder auch aus einer jüdischen Apologie, die sich dieser Tugenden ihres Volkes rühmte, geflossen sein. Dafür spräche m. E. die Ähnlichkeit von S. 22 Z. 13 *die Toten begraben* mit Joseph. *c. Ap.* II 211: ἄταφον μὴ περιορᾶν.

4. Wieso die Juden durch das Einhalten der äußeren Gebote nur den Engeln dienen, ist nicht abzusehen, bleibt aber, wenn nicht ein Mißverständnis des Aristides vorliegt, von religiongeschichtlichem Interesse. Daß im späteren Judentum die Engelverehrung sehr zugenommen hatte, ist bekannt; schon früh beginnt die christliche Polemik gegen diesen Kult sich zu regen (Bousset: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* 324 f.), so zuerst in der dem Aristides nächstverwandten Schrift, dem κήρυγμα Πέτρου. Aber auch Celsus nimmt Anstoß daran (Orig. I 26; V 6). Nachher aber sind die Christen, obwohl sie den Juden darob noch fortgesetzt Vorhaltungen machen (Euseb. *Praep.* XIII 15), selbst nicht besser, und die Griechen werfen nun auch ihnen denselben Dienst vor (Theodor. *Graec. aff. cur.* III 87), so daß Augustin (*de c. d.* X 7) mit besonderem Nachdrucke hervorheben muß, daß die heiligen Engel in den Menschen nur Gottes, nicht ihre Verehrer sehen wollen.[1]) — Z. 19 *Sabbathe:* Auch von Seneca (Augustin: *de c. d.* VI 10) gerügt. — Z. 20 *das große Fasten*: Seeberg hat unter Benutzung des κήρυγμα Πέτρου (μεγάλην ἡμέραν) das Richtige eingesetzt. Der Fehler erklärt sich aus einer Verschiebung. — *Fasten:* Noch Julian wirft den Christen Inkonsequenz vor, daß sie nicht die reinen Speisegesetze der Juden hätten (*c. Christ.* p. 220, 21 f.; 207, 9 ff. *Neum.*) und wundert sich auch über den Verzicht auf die Beschneidung (p. 228 f.). — Z. 21 *welche Dinge . . . beobachten:* Raabe notiert mit Recht *Acta* 7, 53; 15, 10.[2])

Kapitel XV—XVII. Die Christen.

Eine genaue Nachprüfung der sorgfältigen Untersuchung Seebergs über das Verhältnis von *G*, *S* und *A* in dem Abschnitte: Οἱ δὲ Χριστιανοὶ . . . S. 23, 16 Χριστιανοί[3]) hat mir die Richtigkeit seiner Anschauung ergeben. Es ist ganz deutlich, daß hier, wo es sich um christliche Dogmatik handelt, also nicht um Dinge, die wie die heidnischen Anschauungen einfach traditionell fortgepflanzt wurden, der späte byzantinische Mönch sein Lichtlein leuchten lassen will, während der zeitlich frühere Syrer diese Tendenz weit weniger besessen haben dürfte. So ist es denn ganz klar, daß der Grieche die Reihenfolge verwirrt und mehrere Zusätze gemacht hat: S. 23 Z. 2 διὰ τὴν σωτηρίαν τῶν ἀνθρώπων . . .; 3 ἐκ παρθένου ἁγίας γεννηθεὶς ἀσπόρως τε καὶ ἀφθόρως, was der Anschauung des Romans entspricht (p. 164, 1. Seeberg 330); Anm. S. 22:

1) Vgl. namentlich Lucius: *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* 120 ff. 2) Daß der in vielen Apologien vorkommende Hinweis auf die Strafe Judäas hier fehlt, liegt daran, daß dieser zumeist den Beweis für die Richtigkeit der Prophezeiungen erbringen soll: Justin, *Ap.* I 47; 53; Tert. *Ap.* 21, 24; Orig. *c. C.* II 13 u. a. 3) Über die Anordnung vgl. oben S. 41 ff.

καὶ ἀνεφάνη . . . (ἀνακαλέσηται)[1] . . .; θανάτου ἐγεύσατο ἑκουσίᾳ βουλῇ. . .; οἱ μετὰ τὴν ἐν οὐρανοῖς ἄνοδον αὐτοῦ . . ., und besonders, wie gleich jeder sieht: καθάπερ εἰς . . . ἀληθείας (Thomas in Indien!). Aber anderseits sind auch einige Reste des Guten in *G* erhalten, so vor allem S. 23 Z. 1 f. ὁμολογεῖται ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς und ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς [ἁγίας] γραφῆς (Anm.), wo ἁγίας natürlich Zusatz ist, ohne daß der ganze Ausdruck darum gegenüber der konfusen Übersetzung in *S* an Wert verliert. Die einzelnen Mängel in *S* — der wieder frei übersetzende Armenier kommt nur aushilfsweise in Betracht — werden wir im Spezialfalle kennen lernen.

S. 22 Z. 23 γενεαλογοῦνται natürlich richtig gegenüber der falschen Übersetzung von *S*. Vgl. oben S. 44. — τοῦ κυρίου streicht Seeberg trotz der Übereinstimmung mit *A*, weil die Auslassung bei *S* weniger verständlich sei als die Hinzufügung durch *A* und *G*. Ich denke, wenn *S* einen solchen Kardinalbegriff, wie XIII 8 δημιουργήσαντα ausließ, so ist ihm hier ebenfalls ähnliches zuzutrauen. — S. 23 Z. 1f. ὁμολογεῖται ἐν πνεύματι ἁγίῳ ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς. Das ὁμολογεῖται hat ebenso wie alles Folgende, z. B. *und sie sagen, daß er nach drei Tagen erstanden . . . ist* und ἐκ τῆς παρ' αὐτοῖς καλουμένης εὐαγγελικῆς γραφῆς einen eigentümlich objektiven Klang. Es handelt sich eben darum, dem Kaiser etwas ihm Fremdes zugänglich zu machen. Ein καὶ λέγεται braucht danach nicht zu fehlen, wie Seeberg meint; *S* übersetzt ὁμολογεῖται nur umständlich. — Dies Herabsteigen vom Himmel im heiligen Geiste hat Seeberg 329 f. gegenüber der ungeschickten Übersetzung von *S*, die Christus als Gott herniederkommen läßt, als die richtige Lesart erwiesen. Es ist hier von dem pneumatischen Zustand, in dem sich der präexistente Christus befand, die Rede; vgl. z. B. Hermas: *Sim.* IX 1, 1 ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν (Clem. Rom. II 9, 5). — ἀπ' οὐρανοῦ καταβάς: vgl. Joh 3, 13; 6, 38; 42 (Seeberg). — ἁγίας: *hebräischen* richtig *SA*.

Z. 5f. Der umständlich pleonastische Ausdruck in *S* von dem *Evangelium, welches vor kurzer Zeit gesprochen wurde bei ihnen, da es gepredigt wurde*, ist aus *G* zu erklären, das allerdings auch den Ausdruck nicht mehr vollständig bietet. Ich kann mir, da doch die Bemerkung von *S*: *vor kurzer Zeit* unmöglich erfunden ist (solche Rückblicke kommen öfter bei den Apologeten vor: Justin. *Ap.* I 46, 1; Tertull. *Ap.* 7. Arnob. I 13), mit Seeberg nun nichts anders denken, als daß von dem vor kurzem „gesprochenen" κήρυγμα des sogenannten Evangeliums (vgl. Justin. *dial.* 10 ἐν τῷ λεγομένῳ εὐαγγελίῳ. *Ap.* I 66 ἀπομνημονευμάτων ἃ καλεῖται εὐαγγέλια: Seeberg) die Rede gewesen ist. Freilich muß dann auch der Ausdruck εὐαγγελικῆς γραφῆς auf Rechnung von *G* kommen. Daß man den Namen und Charakter dieses Evangeliums nicht untersuchen darf, ist klar. — Einfach und gut läßt *S* für die Tatsache der Gottheit Christi als der wichtigsten neuen Lehre das Evangelium zeugen, während bei *G* das κλέος τῆς παρουσίας nach der Auferstehung eigentlich weniger Sinn hat. Desgleichen ist, was in *A* über die ganze Welt steht, die Christus gewonnen und belehrt habe, in dieser Form unbrauchbar. Daß aber irgend so etwas in dem Originale von *A* gestanden hat, beweist

1) ἀνακαλέσηται scheint mir echt; vgl. S. 23 Anm. Z. 11: gewonnen.

die Nennung der οἰκουμένη und der entfernt ähnliche Satz ὅπως ... ἀνακαλέσηται[1]) bei *G*. — Z. 7 *wenn ihr es lest*: vgl. zu XVI 3. — Z. 9f. *Damit seine Ökonomie in etwas vollendet würde:* davon steht in *G* noch der Rest τελέσας τὴν θαυμαστὴν αὐτοῦ οἰκονομίαν. Es stehen sich hier die Ausdrücke: 'in etwas' und τὴν θαυμαστήν streitend gegenüber. Man wird immer richtig entscheiden, wenn man bei Aristides den nüchternsten Ausdruck voraussetzt, da der Byzantiner hier naturgemäß den Mund gern etwas vollnimmt. Das „in etwas" (τι) würde dann nach Seeberg bedeuten, daß sein Plan einen hienieden erreichbaren relativen Abschluß fände. — Z. 10 *von den Juden durchbohrt:* Auch dieser Ausdruck ist sicher echt; den Späteren genügte er natürlich nicht, da fehlte doch das Kreuz: das haben *G* und *A* hineingebracht.[2]) Natürlich war die griechische Urschrift nicht, wie Seeberg will, ἐξεκεντήθη, sondern nach Analogie von XIII 6 ἐσφάγη, d. h. er wurde getötet. Über die Tötung durch die Juden bedarf es, da schon unsere ältesten Quellen (*Act.* 2, 36; 4, 10 u. a. *Thess.* I 2, 15) davon reden, keiner weiteren Bemerkungen. Fraglich könnte nur erscheinen, ob das ἑκουσίᾳ βουλῇ in *G* sich nicht halten ließe, um so mehr als, wie Seeberg bemerkt, auch Justin. *Ap.* I 23 die Menschwerdung Christi τῇ βουλῇ αὐτοῦ vollzogen werden läßt. Aber bei *A* steht ebenfalls nichts davon, und anderseits scheint mir auch, als ob Aristides, der hier nur Tatsachen angeben will, kaum bei dem sehr faktischen Passiv: 'wurde getötet' noch diesen für den Kaiser recht unklaren Zusatz: 'mit seinem Willen' hätte wagen dürfen. — Z. 11 *und starb und wurde begraben* von Seeberg getilgt, weil weder durch *A* noch *S* gestützt. Immerhin ließe sich vielleicht sagen, daß das Wunder des ἀναβιῶναι erst durch Hervorhebung dieser natürlichen Vorgänge in das wahre Licht trete. — *und sie sagen:* ausgelassen von *A* und *G*, weil diesen beiden sicher viel zu objektiv. — *erstanden:* ἀνεβίω richtig *G*: vgl. Clem. Rom. II 19, 4 (Seeberg).

Der Satz von den Aposteln Z. 12ff. stellt sich gut aus *GS* her. Die 'bekannten' Teile der Welt sind nichts als eine ängstliche Übersetzung des οἰκουμένη. — Z. 16 *welche allgemein bekannt sind:* Hier wird nun zum erstenmale der Ton, und zwar, den vorigen Worten wirklich entsprechend, noch 'in aller Bescheidenheit' angeschlagen, der später mit wachsendem Selbstbewußtsein die Apologien durchzieht, die Berufung auf den allbekannten Namen der Christen.[3]) — 3. Obwohl sich *G* durch eine gewisse Einfachheit und Präzision empfiehlt, kann doch kein Zweifel daran bestehen, daß im Anfange des Absatzes nur *S* Gültigkeit haben darf. Die Anschauung zwar, daß die Christen die Wahrheit gesucht und gefunden hätten (vgl. VII 4; XVI 1) erinnert an Paulus' Predigt in Athen (*Acta* 17, 27). Der Christ der alten Zeit empfindet eben seinen geistlichen Zustand als etwas erst kürzlich Gewordenes: *fiunt, non nascuntur Christiani.* Das κήρυγμα Πέτρου leitet die Bekehrung zum Christentum aus dem Nachsuchen in prophetischen Büchern und der Entdeckung erfüllter Prophezeihungen ab. Wie Tertullian (*Ap.* 40, 48) ferner der Welt vor-

---

1) ἀνακαλέσηται klingt noch in *ruft zur Erleuchtung auf* nach. 2) Auch das θανάτου ἐγεύσατο fällt damit. 3) Harnack: *Die Mission usw.* 360 ff. verzeichnet die einzelnen Stellen.

wirft, daß sie Gott nicht gesucht habe (*non requisivit*), so denkt auch Aristides an die Heiden, an den eigenen vorchristlichen Zustand (XVI 5 Mitte), an die Bekehrung der Suchenden zur geoffenbarten Wahrheit. — Z. 18 *Und wie wir aus ihren Schriften entnommen haben:* Die Bekehrung auf eigene Lektüre zurückzuführen ist apologetisch: Tatian 29; Theophil. I 14. Vgl. sonst noch XVI 5. — Z. 20f. κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων von Seeberg mit Recht gegenüber dem Syrer für echt erklärt; ähnliches steht bei Philo: *de somn.* I 632 οὐ δημιουργὸς μόνος ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν, in den Apologien, z. B. bei Theophilus III 9 τὸν κτίστην καὶ ποιητὴν καὶ δημιουργὸν τοῦδε τοῦ παντὸς κόσμου und in anderen Schriften, z. B. *Constit. Apost.* VII 41 κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἁπάντων.[1]) Daß *S* dies dem Beginne des ihm geläufigen Taufsymbols gemäß gestaltet hat, lehrt Seeberg; dagegen ist Z. 22 ἐν υἱῷ μονογενεῖ καὶ πνεύματι ἁγίῳ wieder Zusatz. — In *S* steht nun noch der Satz: *durch den . . . ist*, der aus *Röm.* 11, 36 stammt und den ich natürlich beibehalte, weil *G* ihn leicht auslassen, *S* aber selbständig schwerlich hinzufügen konnte. — Die nächsten Worte freilich lasse ich wieder griechisch sein, weil die Fassung von *S* einer leisen Mißdeutung unterliegen könnte. An einen Ratgeber, den Paulus *a. a. O* V. 34 ablehnt, kann hier kaum in weiterer Beeinflussung durch den Apostel gedacht werden; wie würde denn der wenig dogmatisierende Aristides sich ausdrücklich gegen die christliche Anschauung vom σύμβουλος (vgl. meine Ausgabe der Sibyllen VIII 264) wenden und wie würde, wenn ein Genosse Gottes wirklich abgelehnt worden wäre, *G* dann die Verwandlung in den so überaus einfachen Ausdruck: καὶ ἄλλον θεὸν πλὴν τούτου οὐ σέβονται vorgenommen haben. Nein, die Einfachheit der Form spricht für ihre Ursprünglichkeit; zur Einheit Gottes gehört noch der vervollständigende Zusatz, daß kein anderer Gott außer ihm verehrt werden darf: αὐτὸς γὰρ μόνος ἐστὶ θεὸς κοὐκ ἔστιν ἔτ' ἄλλος (*Sib.* III 629).

Wenn nach Jer. 31, 33; *Hebr.* 3, 10 die Gebete in die καρδίαι geschrieben werden sollen, so ist nicht abzusehen, warum dann Seeberg für die syrische Lesart *auf ihren Sinn* plädiert. — Ob ἀνάστασιν νεκρῶν, weil es im Syrer nicht steht, Zusatz ist, wage ich nicht zu entscheiden. Die Auferstehung der Toten ist das Dogma, über welches sich das Heidentum bekanntlich sogleich spöttisch geäußert (*Act.* 17, 32) und zu spotten bis zuletzt nicht aufgehört hat (Minuc. 11, 2; Lactant. *d. i.* VII 22, 10; Macar. Magn. IV 24. Aeneas Gaz. 66; Augustin: *de c. d.* XXII 12; XIII 18), deshalb möchte ich es hier im Eingang der Apologetik ungern missen.

4. Es folgt nun die Darstellung der christlichen Sitte und Zucht. Man hat hier m. E. nun nicht die Frage aufzuwerfen, ob Aristides die Didache gekannt habe. Denn es ist hier die Frage nach dem unmittelbaren Original überhaupt nicht zu beantworten; es kommt alles auf die Erkenntnis der ganzen Tradition an. Das Verhältnis liegt nun so. Die moralistische jüdische Richtung, die die „zwei Wege" und die Pseudophokylidea (vgl. *Sib.* III 234 ff. u. ö.) hervorbrachte, setzt sich im Christentum in der Didache, im Hirten des Hermas (*Mand.* 8, 10) und im

1) Gebhardt-Harnack: *Patres apostolici* I 2, 135.

Barnabasbriefe fort. Dazu steht in naher Beziehung, ohne ganz damit zusammenzufallen, die apologetische Ausführung über die Tugenden des eigenen Volkes. Die Apologie eines Philon in der *vita contemplativa*, die eines Josephus gegen Apion hält den Feinden ihre Fehler, insonderheit den Götzendienst vor, und geht dann über zur Verherrlichung der Juden. Ähnlich macht es der Christ Aristides, machen es die anderen Christen nach ihm. Die Moralvorschriften können da ja eingewirkt haben — es werden ihrer viele gewesen sein[1]) — aber ein etwas anderer Stil ist es doch, und man darf die beiden literarischen Genres nicht völlig miteinander vermengen. So deutlich wie bei Aristides ist die Hervorhebung der spezifisch christlichen Sitte nur wieder in der mannigfach mit ihm sich berührenden, aber wegen des Glanzes ihrer Diktion zeitlich weit von ihm abliegenden *Epistula ad Diognetum* (V). Viele andere Schriften aber bieten Ähnliches: Justin. *Ap.* I 15 ff.; 27; 29; 67; Athenagoras XXXII; Tertull. *Ap.* 45 f.; *Acta Apoll.* 26; Theophil. III 15. Origenes stellt dann in einem geistreichen Aperçu die Kirche von Athen der attischen ἐκκλησία gegenüber (*c. C.* III 30). Den historischen Abschluß bildet endlich Laktanz in seiner prachtvollen Ethik des 6. Buches der *divinae institutiones* (18); hier aber heißt es nun nicht mehr: so seid ihr — so sind wir, sondern mit gewaltigem Nachdrucke fordert er von der Menschheit überhaupt: so sollt ihr alle sein! Freilich kehrt sich später mit der Entsittlichung der Christenheit das Verhältnis um, und die Kirchenväter klagen über den Wandel der Christen, der den frommen Heiden zum Anstoße werde (Joh. Chrysost. *in ep.* 1 *ad Tim.* III 3; Augustin. *in ps.* XXX 6).

Z. 3. Die Betonung der fleischlichen Reinheit steht hier mit Recht voran. Nichts war schon den Juden peinlicher als die heidnische Gleichgültigkeit gegen die sexuellen Sünden, ja die Frivolität, mit der sie das Perverse behandelten. Im 3. Buche der Sibyllen, an einer Stelle, die aus dem ersten vorchristlichen Jahrhundert stammen wird, empört sich der Jude schon über die heidnische Päderastie (III 596 ff.), und zahlreiche Stimmen aus der eignen und danach der christlichen Literatur klingen ihm nach (vgl. *Sib.* II 73 und meinen historischen Apparat dazu). Οὐ πορνεύσεις, οὐ μοιχεύσεις, οὐ παιδοφθορήσεις ruft besonders eindringlich der Barnabasbrief (XIX 4), wie ähnlich die Didache (II 2). Es ist bezeichnend, daß Aristides hiermit anfängt; die Bücher mit den sittlichen Geboten beginnen nicht unmittelbar damit. Gegenüber den Οἰδιπόδειαι μίξεις, die man den Christen vorwarf (vgl. XVII 2), ist dieser Hinweis auf christliche Sittlichkeit apologetische Notwendigkeit. — οὐ ψευδομαρτυροῦσιν: vgl auch Ps. Phokylides 12 (= *Sib.* II 64). — Z. 4f. *und reißen nicht ein Depositum an sich:* diese Sünde wird von den Christen sehr ernst genommen; Seeberg macht die Stellen namhaft, unter denen namentlich der Brief des Plinius (X 96) von Wert ist, wo von der Selbstverpflichtung der Christen, kein Vertrauen zu täuschen und kein Depositum abzuleugnen, die Rede ist. Auch in der Hölle werden diejenigen bestraft, die so etwas getan: *Sib.* II 277 ἠδ' ὁπόσοι πίστεις [τε] ἀπηρ-

---

1) Auch die Sündenkataloge hängen damit zusammen (vgl. meine Ausgabe der Sibyllen S. 40).

νήϲαντο λαβόντεϲ.[1]) Aber schon die Juden schärften dies Gebot ein; bei Ps.-Philo liest man davon (*de Jona* 27: *deposita denegantes*)[2]) und die Ps. Phokylidea sagen V. 13: παρθεϲίην (παρθενίην Hss. verbessert von Bernays) τηρεῖν. — τιμῶϲι πατέρα καὶ μητέρα: vgl. auch noch Ps. Phokylides 8 πρῶτα θεὸν τίμα, μετέπειτα δὲ ϲεῖο γονῆαϲ (= *Sib.* II 60), die jüdische Sibylle III 593f.: τιμῶϲι μόνον τὸν ἀεὶ μεδέοντα | ἀθάνατον καὶ ἔπειτα γονεῖϲ sowie Aristeas 228. — Z. 6. φιλοῦϲι wird beanstandet von Seeberg zugunsten der syrischen Übersetzung: *erweisen sie Gutes.* Es ist aber nicht abzusehen, warum *G* dann nicht ebensogut εὐεργετοῦϲιν (auch ἀγαθοποιοῦϲιν, wie Seeberg nach Luk. 6, 33; 35 vorschlägt) gesetzt haben könnte, wenn es so in seiner Vorlage stand. So faul war der byzantinische Epitomator doch nicht, daß er die paar Buchstaben mehr scheute. — δίκαια κρίνουϲιν· Seeberg, der umständlichen syrischen Übersetzung folgend: *und wenn sie Richter sind, so richten sie in Gerechtigkeit* gibt sich große Mühe nachzuweisen, daß ein Christ wohl einmal trotz der christlichen Abstinenz in allen weltlichen Angelegenheiten hätte Richter sein können. Dann aber müßte es doch recht viele christliche Richter zur Zeit des Aristides gegeben haben, um diesen zu einem solchen Lobe zu veranlassen. Das kann nun angesichts aller der hier aufgezählten reinen Privattugenden kaum möglich sein. Warum Seeberg aber überhaupt den bekannten stehenden Ausdruck δίκαια κρίνειν zugunsten seines Syrers aufgibt, ist mir nicht klar. M. E. kann hier nur von dem immer wiederkehrenden rein privaten κρίνειν, das doch auch wir heutzutage immerfort betätigen, die Rede sein, von dem u. a. Ps. Phokylides 9 (vgl. *Sib.* II 61) πᾶϲι δίκαια νέμειν, μηδὲ κρίϲιν ἐϲ χάριν ἕλκε und besonders Joh. 7, 24 μὴ κρίνετε κατ᾿ ὄψιν, ἀλλὰ τὴν δικαίαν κρίϲιν κρίνετε sowie die Didache IV 3 κρινεῖϲ δικαίωϲ, οὐ λήψῃ πρόϲωπον ἐλέγξαι ἐπὶ παραπτώμαϲιν reden: kann etwa an den beiden letzten Stellen an eine Gerichtssitzung gedacht werden?

5. Die Ordnung des Abschnittes, die Trennung der Götzenanbetung und der Enthaltung von der Speise der Götzenopfer ist recht ungeschickt. — Z. 7 ὅϲα . . . οὐ ποιοῦϲι: Treffend hebt m. E. Seeberg 213 hervor, daß Aristides diese Tugend (vgl. Matth. 7, 12; Luk. 6, 31) dicht vor der Vermeidung der Anteilnahme am heidnischen Opfer nennt, ebenso wie z. B. der Codex Cantabrigensis der Apostelgeschichte 15, 20; 29 nach dem Verbote des Opfermahles eben die gleiche Vorschrift, deren Erfüllung Aristides an den Christen preist, einschärft. Es geht nach Seeberg daraus hervor, daß Aristides der älteste Zeuge dieser Fassung oder Interpolation der Bibelstelle noch vor Irenäus III 12, 17 ist. Von anderen Stellen, die den Spruch ziteren, ist sonst die bekannteste die *Didache* I 2.[3])

Z. 8f. Die Enthaltung vom Opfermahl wird nicht nur in den *Act.* 15, 29 und der *Didache* VI 3 vorgeschrieben, sondern kehrt auch in den christlichen Sibyllen wieder, so in dem Einschiebsel aus den Ps. Phokylidea (II 96) wie auch in dem anerkannt christlichen Buche der Sibyllen VIII 113 (403) und 493; an letzterer Stelle ist es interessant

---

1) Vgl. Seeberg zu dieser Stelle; hinzufügen ließe sich noch Tertull. *ad Scap.* 4, 32. 2) Vgl. *de spec. leg.* II 340. 3) Diesen Spruch führte nach Lampridius: *Histor. Aug.* 51 Alexander Severus nach jüdischem oder christlichem Muster immer im Munde.

zu sehen, daß die Christen, um den Haß der Heiden nicht zu erregen, wenigstens Opferfleisch zum Götterfeste sandten, wenn sie nicht selbst erschienen. — Z. 10. παρακαλοῦϲι, falsch vom Syrer mit *trösten sie* übersetzt, wird hier „ernst zureden" heißen. — Die dann Z. 11 folgenden Worte πραεῖϲ εἰϲι καὶ ἐπιεικεῖϲ habe ich eingeklammert, weil sie in *G*, wie Seeberg ganz richtig sagt, als Rest der folgenden in *S* erhaltenen Schilderung stehen geblieben sind. Wenigstens gilt dies von πραεῖϲ; ἐπιεικεῖϲ ist, wie Seeberg meint, aus *Korinth.* II 10, 1 eingedrungen.

6. Die jungfräuliche Reinheit der Frauen ist schon hervorgehoben. Gleichwohl gehört auch dies zum Inventar der Apologetik. Ähnlich äußert sich Philon: *de v. c.* II 482 über die Reinheit der Frauen in der von ihm gepriesenen Sekte, indem er eine Parallele zu den priesterlichen Mußjungfrauen der Griechen zieht, und dasselbe tut Origenes *c. C.* VII 48. Wirksamer indes dürfte doch der Hinweis des Tertullian: *Ap.* 50, 57 auf einen wirklichen Vorgang gewesen sein: *nam et proxime ad lenonem damnando Christianam potius quam ad leonem confessi estis labem pudicitiae apud nos atrociorem omni poena et omni morte reputari.* — Z. 13. Den Satz ἀπὸ πάϲηϲ . . . ἐγκρατεύονται habe ich, obwohl er sich bei *G* auf die Christen im allgemeinen, nicht nur auf die Männer bezieht, doch als Rest des Originals diesem wieder zurückgegeben. Die ϲυνουϲία ἄνομοϲ ist die Päderastie, von der oben S. 87 schon die Rede war. — Z. 15ff. Über *die Knechte . . und Mägde oder die Kinder, wenn einzelne von ihnen welche haben*, hat Seeberg 300f. eine irrige Anschauung. Er denkt an die Kinder des Hauses, deren Eltern erst in vorgerückten Jahren Christen geworden seien, und gibt eine gelehrte Anmerkung über die Beschränkung der Kinderzahl, die durch unsern Text nahegelegt werde. Es kann doch hier, worauf unsere Stelle m. E. unmittelbar führt, nicht an die Kinder der Herrschaft gedacht werden, sondern nur an die etwaigen der Sklaven; darauf deutet die hypothetische Fügung und auch die Wortstellung; denn selbst der liebevollste Christ wird doch nicht die Kinder des Hauses nach den Sklaven aufführen. — Noch später hält Laktanz an dem Brudernamen des Sklaven fest, als von heidnischer Seite ihm der Unterschied der Stände, der auch im Christenlager herrsche, vorgehalten wird: *d. i.* V 15, 3 *nam cum omnia humana non corpore, sed spiritu metiamur, tametsi corporum sit diversa condicio, nobis tamen servi non sunt, sed eos et habemus et dicimus spiritu fratres, religione conservos.*[1]) (Vgl. sonst zum Spott der Heiden über den Brudernamen Lukian: *Peregr.* 13; Minucius 9, 2; Tertull. *Ap.* 39, 33.)

7. Seeberg findet in der Verbindung der Enthaltung von allem fremden Gottesdienste mit dem Wandel der Christen den Zusammenhang, daß die Christen trotz solcher vermeintlichen Asebie sittlich handeln. Das hört sich ganz hübsch an, ist aber doch kaum richtig, weil es einem Aristides zuviel des Guten zutraut. Wir haben seine Dispositionslosigkeit schon oft wahrgenommen, und noch soeben (XV 5) war nicht viel Ordnung zu finden. So vermag ich auch hier keinen bewußten Zusammenhang zu entdecken. Die fremden Götter, die ἀλλότριοι θεοί, sind die im A. T. so genannten: *Gen.* 35, 2; 4; *Deut.* 32, 12. — *Demut*

1) S. auch Harnack: *Die Mission usw.* 123.

und Güte: χρηστότητα, ταπεινοφροσύνην: *Kol.* 3, 12 (Seeberg). — Die christliche *Liebe* untereinander wird in der klassischen Stelle Tertullians: *Ap.* 39, 29: *vide, inquiunt, ut invicem se diligant* (Minucius 9, 2) ihren besten Beleg finden (Harnack: *Die Mission usw.* 291, 1; 107). — Z. 22 χήραν . . . ὀρφανόν: Alte Vorschrift, u. a. auch bei der jüdischen Sibylle III 242 (vgl. II 76), dann Hermas: *Mand.* VIII 10; Barnab. 20, 2; Slavisches Henochbuch L S. 43 *Bonw.;* Apoc. Petr. XV; *Sib.* II 270 usw. Seeberg S. 227. Harnack: *Die Mission usw.* 115. Ob χήρας zu schreiben ist, entscheide ich nicht, ebensowenig auch die Frage, ob *S* im Urtexte λυποῦσιν fand oder einen seiner eigenen Übersetzung entsprechenden längeren Ausdruck. — Z. 23 ἀνεπιφθόνως besser als ἀφθόνως: man soll mit heiterer Stirne Almosen geben. Über die jüdische Wohltätigkeit vgl. Bousset: *Die Religion des Judentums* S. 119f. — Die Aufnahme der Fremden, die Pflege der Gastfreundschaft wird durch viele Stellen empfohlen: *Röm.* 12, 13; *Hebr.* 13, 2; Petr. I 4, 9; Clem. Rom. I 1, 2; 11, 1; 12; 35, 5; Hermas: *Sim.* IX 27, 2 usw. — Z. 25 ψυχήν: eine Hds. hat hier πνεῦμα, *S* bietet: *Geist.* Warum *G* für das ihm sonst geläufige πνεῦμα hätte ψυχή wählen sollen, ist nicht abzusehen; daß aber *S* „Geist" schreibt, ist gar kein Beweis für die Ursprünglichkeit von πνεῦμα. Σάρξ und ψυχή werden von Epikur, der das Wort σάρξ bekanntlich zuerst in diesem Sinne braucht, immer zusammengestellt: *fr.* 410; 429; 431; 552.

8. Die Sorge für die *Bestattung* der Armen kennen wir aus Tertullian: *Ap.* 39, 20 und besonders aus der schönen Stelle des Laktanz: *d. i.* VI 12, 25 *ultimum illud et maximum pietatis officium est peregrinorum et pauperum sepultura: quod illi virtutis iustitiaeque doctores prorsus non attigerunt . . .* 29 *nos autem non quid sapienti ferendum sit dicimus, sed quid facere ipse debeat. itaque non quaerimus nunc utrumne tota sepeliendi ratio sit utilis necne . . . non ergo patiemur figuram et figmentum dei feris ac volucribus in praedam iacere.* (Harnack: *Die Mission usw.* 121). — *von der Welt geht:* Seeberg vergleicht Clem. Rom. II 8, 3; Apoc. Petri II (früher noch *Kor.* I 5, 10). — S. 25 Z. 2ff. Die Unterstützung gefangener Christen durch ihre Glaubensbrüder wird durch viele Stellen bestätigt, die man bei Harnack *a. a. O.* 118ff. nachsehen möge. Keine Stelle aber bezeugt die Wahrheit dessen, was Aristides von den Christen rühmt, kräftiger als der Spott des ekelhaften Semiten Lukian in seinem *Peregrinus* 12, wo die guten Christen den gefangenen Peregrinus auf jede Weise befreien wollen.

9. Das Fasten, um den Armen Almosen geben zu können, ist eine häufig empfohlene Sitte: Herm. *Sim.* V 3, 7; Harnack *a. a. O.* 113, 1; Seeberg 219, der ohne wirklichen Anhalt glaubt, das Wort habe im κήρυγμα Πέτρου gestanden.

10. Ich kann nicht glauben, daß eine so wichtige Bemerkung wie die bei *G* von der Treue bis in den Tod nur ein schwacher Ersatz sein soll für den Paragraphen 8, der in *G* fehlt, sondern sehe in dieser These nur einen Einfall Seebergs. Freilich findet dieser Forscher eine Bestätigung seiner Ansicht darin, daß das Z. 10 folgende γὰρ durch den Zusammenhang nicht erfordert werde und somit echt sei. Das ist mir unverständlich. Die Christen sind getreu bis in den Tod, sie lassen ihr Leben für den Herrn, dazu tritt die begründende Ausführung, daß sie in nichts von seinen Ge-

boten abweichen wollen. Wie käme auch *S* dazu, dies γὰρ mit einfacher Kopulativa zu übersetzen, wenn es da nicht etwas ausgelassen hätte, dessen Wegfall verdeckt werden sollte? Ganz ähnlich sagt ja doch auch Josephus in seiner Apologie von den gesetzesgläubigen Juden *c. Ap.* II 219: ὤκνουν δ' ἂν ἐγὼ ταῦτα γράφειν (von diesen jüdischen Märtyrern), εἰ μὴ διὰ τῶν ἔργων ἅπασιν ἦν φανερόν, ὅτι πολλοὶ καὶ πολλάκις ἤδη τῶν ἡμετέρων περὶ τοῦ μηδὲ ῥῆμα φθέγξασθαι παρὰ τὸν νόμον πάντα παθεῖν γενναίως προείλοντο. Es wäre ja geradezu ein historischer Schaden, den man durch den Wegbruch dieser Bemerkung der Apologetik, zu der solche Selbstcharakteristiken gehören, zufügte. Desgleichen bin ich völlig außerstande mich mit Seeberg gegen *G*: ὁσίως καὶ δικαίως zu erklären, weil *S* *gerecht und ehrbar* sagt, was nach Seeberg auf δικαίως καὶ σωφρόνως zurückführen müßte. Daß es δικαίως καὶ ὁσίως (vgl. XVII 2) heißen könnte, daß *G* hier also vielleicht umgestellt hat, wie es dies auch sonst tut (vgl. zu IX 4), ist das einzige, was man einräumen dürfte, die Worte selbst sind für jeden, der Griechisch kann, urgriechisch. — Z. 11 f. Die Hervorhebung des täglichen, ja stündlichen Lobpreisens Gottes wird vorgebildet von der jüdischen Sibylle III 591:

> ἀλλὰ γὰρ ἀείρουσι πρὸς οὐρανὸν ὠλένας ἁγνάς
> ὄρθριοι ἐξ εὐνῆς αἰεὶ χρόα ἁγνίζοντες
> ὕδατι . . .

Was hier den Text angeht, so habe ich mich bis auf einen Einschub aus *S* für *G* entschieden, weil seine kurze Fassung m. E. alles sagt. *S* hat das εὐχαριστοῦντες in mehrere Begriffe zerteilt und setzt nun mit Zuhilfenahme der λοιπὰ ἀγαθά (Z. 13) zu dem ersten dieser Begriffe die Ergänzung *im Hinblick auf die Wohltaten Gottes gegen sie* hinzu. — Für ἐν will Wilamowitz ἐπί (vgl. *Kor.* I 1, 4); ich halte das aber im Hinblick auf den Umfang des Gebrauches von ἐν in der κοινή, die Aristides schreibt, für unnötig.

11. Zum ersten Male erfahren wir hier, wie sich das alte Christentum zum Tode des Menschen stellt. Man kann sagen, daß diese Auffassungen den ernsteren heidnischen nicht ganz fernstehen. Der Vergleich des Todes mit einer Reise wenigstens ist sokratisch-platonisch: *Apol.* 40 c μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον (vgl. Plutarch: *cons. ad Apoll.* 12 p. 107 d; Ps. Plato: *Axiochos* p. 365 b παρεπιδημία τίς ἐστιν ὁ βίος[1])), und die Anschauung, daß das Kind durch einen frühen Tod dem Sündenelend entgangen sei, ist nicht ganz ohne Beziehung zu dem wol von dem Platoniker Krantor erbrachten Trostgrunde, das früh verstorbene Kind sei ja nun auch allem Jammer des Daseins entrückt (Plut. *a. a. O.* 16 p. 110 e. Vgl. mein Schriftchen: *Stimmen der Griechen am Grabe* S. 36). Eine ähnliche Anschauung wie bei Aristides tritt auch bei Tertullian: *ad ux.* I 5 hervor (er braucht keine Kinder): *nam quid gestiamus liberos gerere, quos cum habemus, praemittere optamus, respectu scilicet imminentium angustiarum, cupidi et ipsi iniquissimo isto saeculo eximi et recipi apud dominum . . .* — Mit Recht bemerkt Seeberg (302), daß der Begriff der Erbsünde bei Aristides

1) Philo nennt den Tod des Moses eine ἀποικία (*vit. Mos.* II 179).

noch fehle. — Z. 20. Zu der Trauer über die Sünden des Mitmenschen vergleicht Seeberg Clem. Rom. I 2, 6: ἐπὶ τοῖς παραπτώμασιν τῶν πλησίον ἐπενθεῖτε.

12. *Satzung des Gesetzes:* ἐντολὴ τοῦ νόμου (Seeberg): vgl. *Paroem.* 6, 23 ὅτι λύχνος ἐντολὴ νόμου; Dan. 3, 30 τῶν ἐντολῶν τοῦ νόμου σου οὐχ ὑπηκούσαμεν.

Kapitel XVI.

1. Über die Bitten, die wir an Gott richten dürfen, denkt Aristides einfacher als Paulus: *Röm.* 8, 26. Die von Seeberg 302 u. a. zitierten Stellen: Marc Aurel IX 40 und Poseidonios bei Diog. La. VII 124 haben hier keine besondere Verwendung. Hingegen finden sich in der Apologetik Parallelen: Justin. *Ap.* I 39 ἡμᾶς δὲ . . . μὴ πάνθ᾽ ὑπομεῖναι ὑπὲρ τοῦ τὰ ποθούμενα παρὰ τοῦ δυναμένου δοῦναι λαβεῖν. Tertull. *Ap.* 30, 22: *Haec* ⟨d. h. das Wol des Reiches⟩ *ab alio orare non possum quam a quo me scio consecuturum, quoniam et ipse est qui solus praestat et ego sum cui impetrare debetur.* Und was das Gebet der Christen vermöchte, davon redete kurze Zeit später die christliche Fama, ja selbst ein Apologet, Apollinarios (Euseb. *hist. eccl.* V 5, 4), als die Christen die Rettung des Römerheeres im Quadenland ihren Gebeten zuschrieben.

Z. 28ff. Von großem Interesse und einschneidender Bedeutung ist nun die hier zum ersten Male hervortretende Anschauung, daß die Welt nur bestehen bleibe wegen der Christen; denn das bedeuten die Worte von den Schönheiten der Welt, die fortgehen (Seeberg übersetzt richtig: τὰ ἐν τῷ κόσμῳ καλὰ χωρεῖ), ein Satz, den Aristides nach seiner bekannten Art und Weise dann noch einmal (6), etwas stärker unterstrichen, ausspricht. Später wird dann so etwas ganz allgemein; bekannt ist ja Melitos Meinung, daß Rom seit dem Christentume zugenommen habe (Euseb. *hist. eccl.* IV 26, 7; vgl. *Sib.* XII 33 f.). Ähnlich denkt Justin. *Ap.* II 7: ὅθεν καὶ ἐπιμένει ὁ θεὸς τὴν σύγχυσιν καὶ κατάλυσιν τοῦ παντὸς κόσμου μὴ ποιῆσαι, ἵνα καὶ οἱ φαῦλοι ἄγγελοι καὶ δαίμονες καὶ ἄνθρωποι μηκέτι ὦσι, διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τῇ φύσει, ὅτι αἴτιόν ἐστιν. ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο ἦν, οὐκ ἂν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαιμόνων δυνατὸν ἦν, ἀλλὰ τὸ πῦρ τὸ τῆς κρίσεως κατελθὸν ἀνέδην πάντα διέκρινεν . . . Natürlich aber wollten die Heiden nichts davon wissen, daß die Christen dem Reiche irgend welchen Nutzen gebracht hätten: Minuc. 12, 5 *nonne Romani sine vestro deo imperant, regnant, fruuntur orbe toto vestrique dominantur?*, ja, es ist bekannt, wie sie jedes schädliche Elementarereignis, jedes Nationalunglück den Christen schuld gaben (Tertull. *Ap.* 40; *ad nat.* I 9). Dieser Streit geht dann durch die Jahrhunderte bis ins fünfte hinein; immer wieder klagen die Heiden die Christen wegen der Übel der Zeit an, immer wieder versuchen die Christen, wie Cyprian in seinem Briefe *ad Demetrianum*, wie Euseb (*Praep.* I 4, 3), wie Augustin (*de c. d.* I 36; II) den Gegenbeweis, indem sie auf den furchtbaren Zustand der Welt oder des Reiches vor Christi Erscheinen hinweisen, oder auch wie Euseb es ja darf (*Theophan.* p. 114, 26; 126 *Greßm.*), den augenblicklichen Zustand Roms als seinen Höhepunkt bezeichnen und sein weiteres Wachsen als Gottes Willen erkennen (p. 257, 15). Prudentius

endlich sieht unter Benutzung einer eusebischen Idee (*hist. eccl.* I 2, 17) die ganze bisherige Entwicklung sub specie aeternitatis: Rom mußte die Welt bezwingen, damit seine Einheit die Verbreitung des Christentums erleichtere (*c. Symm.* II 583). Vgl. übrigens unsere ähnlichen Ausführungen oben S. 62 f.

Z. 30 ff. *Und wahrhaftig ... suchten:* vgl. über diese Anschauung unsere Bemerkung zu XV 3 S. 85. — Z. 32 — S. 26, 2. *Und daraus ... sind:* das ist der Schluß aus allem, was über Heiden und Christen bisher mitgeteilt worden ist, vgl. III 1.

Im nachstehenden soll nun, wie Seeberg S. 302 meint, die Erklärung gegeben werden, warum die Christen verhältnismäßig so wenig Aufsehen erregen. Das ist nur z. T. richtig. Denn sie erregten Aufsehen genug und brüsten sich doch auch gerne mit ihrer Zahl. Eher glaube ich, daß hier der Tugendkatalog trotz des obigen scheinbaren Abschlusses (XV 12) seine einfache Fortsetzung erhält, wie ja der Autor auch später noch (XVI 6; XVII 2; 4), nachdem man manches schon erledigt glaubt, immer wieder von demselben anfängt. — Z. 3 f. Vgl. Matth. 6, 1; 2. — Z. 5. Matth. 13, 44. Ganz ähnlich Tatian 30.

3. Z. 11 *Lohnes ihrer Vergeltung:* vortrefflich erinnert Seeberg an *Hebr.* 11, 26 μισθαποδοσία. — Z. 13. Der Hinweis auf die Schriften der Christen (vgl. XV 1; 3), der dann entsprechend der Gewohnheit des Aristides bald danach (5) noch einmal in verstärkter Form wiederholt wird, findet Analoga bei Justin: *Ap.* I 28 ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε und Athenagoras IX νομίζω ⟨δὲ⟩ καὶ ὑμᾶς φιλομαθεστάτους καὶ ἐπιστημονεστάτους ὄντας οὐκ *ἀνοήτους* γεγονέναι οὔτε τῶν Μωσέως οὔτε τῶν Ἠσαΐου καὶ Ἱερεμίου καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν ... und besonders unten gegen Ende: καταλείπω δὲ ὑμῖν ἐπ' αὐτῶν τῶν βιβλίων γενομένοις ἀκριβέστερον τὰς ἐκείνων ἐξετάσαι προφητείας ... (vgl. Harnack: *Die Mission u. w.* 272). Die Heiden haben dieser Aufforderung oft Folge geleistet, wie wir aus ihrem Tadel der schlechten äußeren Form christlicher Schriften entnehmen können; später ward dann diese eingehende kritische Lektüre der Bibel den Christen oft unbehaglich wie früher den Juden (vgl. die Einleitung).

4. Einen Rest dieses Paragraphen hat *G* noch bewahrt, wie der Apparat zeigt. — *Eurer Majestät:* ὦ βασιλεῦ (Seeberg). — Z. 18. *Göttliche Mischung:* echt griechisch ist es, hier von einer „Mischung" zu reden. Wir können so etwas dem Geiste unserer Sprache kaum anpassen; wenn z. B. Platon von Isokrates sagt: *Phaedr.* 279 a Δοκεῖ μοι ἀμείνων ἢ κατὰ τοὺς περὶ Λυσίαν εἶναι λόγους τὰ τῆς φύσεως, ἔτι τε ἤθει γεννικωτέρῳ κεκρᾶσθαι oder Ps. Platon im 7. Briefe: 326 c ἐκ γὰρ τούτων τῶν ἐθῶν οὔτ' ἂν φρόνιμος οὐδείς ποτε γενέσθαι ... δύναιτο, οὐχ οὕτω θαυμαστῇ φύσει κραθήσεται ..., so verstehen wir einfach einen Zustand des Wesens darunter. So lebt denn Gott oder τὸ θεῖον in dem „neuen Volke".

5. Vgl. zur Aufforderung die christlichen Schriften zu lesen[1]) XVI 3. Der Autor wendet sich jetzt an ein größeres Publikum (vgl. XV 1 und

---

1) *G* enthält hier ein wahrscheinlich originales Wort ταῖς γραφαῖς ἐγκύψας.

Justin. *Ap.* II 1): Seeberg. — Im nächsten haben wir das bekannte apologetische Bekenntnis über die eigene Bekehrung: vgl. XV 3. Die Gewißheit, daß, wie sich vieles aus den Prophetenworten schon bestätigt hat, so nun auch sicher der Rest noch eintreffen wird, diese Grundstimmung aller an Prophezeiung überhaupt Glaubenden, wird von den Christen immer wieder zum Ausdrucke gebracht[1]); Justin hat bekanntlich lange Kapitel über die Prophetien geschrieben (*Ap.* I 34 ff.) und zieht dann den Schluß 52: Ἐπειδὴ τοίνυν τὰ γενόμενα ἤδη πάντα ἀπεδείκνυμεν πρὶν ἢ γενέcθαι προκεκηρύχθαι διὰ τῶν προφητῶν, ἀνάγκη καὶ περὶ τῶν ὁμοίως προφητευθέντων, μελλόντων δὲ γίνεcθαι, πίcτιν ἔχειν ὡc πάντωc γενηcομένων = Theophilus (I 14) II 9 διὸ καὶ πεπείcμεθα καὶ περὶ τῶν μελλόντων οὕτωc ἔcεcθαι, καθὼc καὶ τὰ πρῶτα ἀπήρτιcται.[2]) — Z. 23 ff.: *Die Wahrheit . . . suchen:* scheint eine captatio benevolentiae für den Kaiser zu sein, dergleichen z. B. Athenagoras öfter hat. — *Die zukünftige Welt:* Über solche Ideen erbosten sich besonders Celsus (Orig. VII 28) und Plotin: πρὸc τ. γνωcτ 5. — *suchen:* vgl. oben zu XV 3. — 6. Z. 26 f. Vgl. oben zu XVI 1. Etwas anders denkt Justin: *Ap.* I 28 καὶ γὰρ ἡ ἐπιμονὴ τοῦ μηδέπω τοῦτο ⟨d. h. die Bestrafung der Bösen⟩ πρᾶξαι τὸν θεὸν διὰ τὸ ἀνθρώπινον γένοc γεγένηται· προγινώcκει γάρ τιναc ἐκ μετανοίαc cωθήcεcθαι μέλλονταc καί τιναc μηδέπω ἴcωc γεννηθένταc. Einen Zusammenhang des Aristides mit Hermas: *Vis.* I 1, 6 κτίcαc ἐκ τοῦ μὴ ὄντοc τὰ ὄντα καὶ πληθύναc καὶ αὐξήcαc ἕνεκεν τῆc ἁγίαc ἐκκληcίαc αὐτοῦ kann ich beim besten Willen mit Seeberg nicht entdecken; Aristides und Hermas sind zwei disparate Autoren von verschiedenstem Stile. Die Christen schützen die Welt vor dem nahenden Gericht, um ihretwillen verschiebt Gott die Vernichtung, eine Anschauung, hervorgegangen aus der wieder und wieder nicht eingetroffenen Prophezeiung vom unmittelbar bevorstehenden jüngsten Tage: das ist m. E. der Sinn der Stelle. — Z. 28. ἑαυτούc ist mit Recht, als aus dem folgenden ἑαυτοῖc entstanden, von Seeberg mit Berufung auf *Tim.* II 3 13 πλανῶντεc καὶ πλανώμενοι getilgt worden. — *indem sie sich hinwälzen vor die Elemente der Welt*: die Kommentatoren zitieren Ps. Melito 11: *cur volutaris in terra et precaris res sensuum expertes?* (vgl. 9). Ich füge die Stelle aus Barlaam und Joasaph, die aus einer anderen, noch nicht benannten, aber sicher alten Apologie stammt, hinzu: p. 286 ὃν ⟨d. h. θεὸν⟩ ἄργυρον καὶ χρυcὸν περιέθηκαc καὶ χαμόθεν ὑψώcαc ἐφ' ὑφηλοῦ μετεώριcαc· εἶτα, πεcὼν ἐπὶ τῆc γῆc, τοῦ ταπεινοῦ λίθου κεῖcαι ταπεινότεροc ... — Z. 29 f. *da nicht will . . . vorübergehe:* „sintemal das Sehvermögen ihres Geistes nicht über sie hinausgehen will" gibt Hennecke. — S. 27 Z. 1 f. προcρήcονται ἑαυτοῖc ὡc μεθύοντεc: warum die griechischen Worte nicht den ursprünglichen Text geben sollen, wie Seeberg meint, ist mir nicht klar, sie sagen doch genug. Der Vergleich mit den Trunkenen hat natürlich gar nichts Originelles, sondern wird gern von den Griechen gebraucht;

1) Schon das κήρυγμα Πέτρου (Clem. *Str.* VI 15, 128) leitet die Bekehrung der Heiden aus der Lektüre der prophetischen Bücher ab. 2) In späterer Zeit schließt Euseb. (*Theophan.* S. 166, 6 ff. *Greßm.*) so: da wir jetzt lauter Wunder des Christentums um uns herum wahrnehmen, so müssen wir auch den alten Berichten der Jünger Christi Glauben schenken.

so, wenn wir von Athanasius, der ja in den Aristides hineingesehen haben könnte (*c. gent.* 23 σκοτισθέντες τὴν ψυχὴν ... ὡς μεθύοντες), absehen, findet er sich bei den Sibyllen *fr.* III, 41 und an einer sehr ähnlichen Stelle des Hermes Trismegistos I 27 p. 337, 7 *Reitzenstein*: ὦ λαοί ... οἱ μέθῃ καὶ ὕπνῳ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες ... νήψατε; Euseb. *adv. Hierocl.* p. 411, 19 *Kays.* ὦ ἄνθρωποι ... ποῖ δὴ φέρεσθε ... λήξατε ποτὲ καὶ διανήψατε τῆς μέθης (vgl. Celsus bei Orig. III 76). Es ist der Ton der Paränese.

Kapitel XVII.

1. Oben in Kap. XV 1 und XVI 3 war die Rede gewesen von dem Evangelium und von moralischen Schriften, ein Blick war danach im 5. Paragraphen auch auf die prophetischen gefallen; doch hatte diese Beziehung nur persönliche Bedeutung und betraf die Lektüre des Aristides selbst. Jetzt aber gilt es doch wohl wesentlich den rein apokalyptischen Schriften, wenn die Rede ist von solchen Dingen, die nicht nur gesagt, sondern auch geschehen sind. Das können nur erfüllte Prophezeiungen, d. h. im Sinne der Christen eingetroffene christliche Weissagungen sein, ein anderer Rest bleibt wohl nicht übrig. Vergessen wir ferner nicht, daß wir uns dem Ende der Schrift nähern, und daß es der Apologeten Sitte, also auch des Aristides ist, auf das Gericht hinzuweisen. — Z. 3. πρὸς σέ möchte ich gegen Seeberg halten; ich kann nicht einsehen, wieso es deshalb Zusatz sein müßte, weil *G* den in *S* folgenden Gedanken unterschlagen hat.

2. Nun folgt die Abwehr gegen die Feinde. Die Griechen, denen Aristides hier mit einer Wiederholung aus IX 8 aufs neue ihre Sünden vorhält, werden wegen des „Grauenvollen“ ihrer Unsauberkeit[1]), das sie auf die Christen wenden, getadelt. Das kann in diesem Zusammenhange nichts anderes sein als der Vorwurf der Οἰδιπόδειαι μίξεις. Derselbe Gedanke begegnet auch bei Athenagoras XXXII. — Z. 11 *gerecht und heilig*: vgl. oben zu XV 9. Clemens Romanus hier mit Seeberg zitieren zu wollen (230), wäre unnötig, da die Begriffe altgriechischen Klang haben.

3. Die Geduld mit dem Gegner und das Gebet für ihn findet sein Analogon bei Justin. *Ap.* I 57. Es ist die Rede von denen, die durch die Dämonen zur Tötung der Christen verleitet werden: οὓς οὐ μόνον οὐ μισοῦμεν, ἀλλ', ὡς δείκνυται, ἐλεοῦντες μεταθέσθαι πεῖσαι βουλόμεθα.

4. Z. 20f.: *und seine Sünden werden ihm vergeben:* πάντα αὐτῷ ἀφεθήσεται τὰ ἁμαρτήματα sagt das κήρυγμα Πέτρου (Seeberg). — *in Unwissenheit: Tim.* I. 1, 13 ἀγνοῶν ἐποίησα (Seeberg).

5. 6. Der Text kann nur nach *S* gegeben werden. — Die Verleumdungen der Nichtigkeit Redenden (ματαιολογοῦντες gut Hennecke) beziehen sich, da gleich vom wahren Gotte der Christen die Rede ist,

---

1) Hennecke gibt: *das Lachen ihrer Unreinheit.* Die Konjektur von Harris, die von Seeberg angenommen wird, macht aus dem Lächerlichen das Grauenvolle; auf meine Anfrage erklärte sich Senior Behrmann mehr für diese letztere Deutung.

wohl auf den christlichen Gottesdienst, d. h. auf die Anbetung des Eselshauptes.

7. *Tor des Lichtes:* Justin. *dial.* 7 φωτὸς ἀνοιχθῆναι πύλας; *Sib.* II 150. (Seeberg.)

8. *empfangen unvergängliche Worte:* ἄφθαρτα ἐνωτίζεσθαι ῥήματα aus *G.* — Der Hinweis auf das Gericht ist, wie schon öfter bemerkt, stehend am Schlusse der Apologien; schon für Paulus' Predigt in Athen (*Acta* 17, 31) war er charakteristisch, dann haben wir ihn bei Justin: *Ap.* I 68 προλέγομεν γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐκ ἐκφεύξεσθε τὴν ἐσομένην τοῦ θεοῦ κρίσιν, ἐὰν ἐπιμένητε τῇ ἀδικίᾳ (vgl. 40); Ps. Melito 12; Minucius 34. Am umfassendsten ist entsprechend der Anlage des ganzen Werkes die Eschatologie bei Laktanz im letzten Buche der Institutionen. Nicht ganz grundlos freilich erwidern dann die heidnischen Gegner, das Christentum suche nur durch Furchtgründe zu wirken: Justin. *Ap.* II 9; Clement. XI 11; Celsus bei Orig. III 16 (Tertull. *Ap.* 47, 67).

Justinus.

Der Kommentar zu Aristides hat uns einen Apologeten vorgeführt, dem die Ängstlichkeit, mit der er die älteren Muster nach Form und Inhalt zu kopieren sucht, ohne doch wirklich eine klare und lesbare Darstellung zu finden, das bündigste Zeugnis schriftstellerischer Impotenz ausstellt. An einem neuen Beispiele, an Athenagoras will ich danach das Wachstum des apologetischen Wesens zugleich mit den Fehlern, die auch bei diesem Autor typisch sind, nachweisen. Zwischen beiden aber stehen Justin und Tatian, mit denen ich mich hier notwendig beschäftigen muß, so kurz natürlich meine Behandlung auch bleiben wird. Und zwar gilt es hier wesentlich neben der Würdigung der apologetischen Argumente die Verfolgung der schriftstellerischen Form; beides hängt ja übrigens aufs innigste zusammen.

Justin ist im Altertum und im byzantinischen Mittelalter sehr überschätzt worden; der Ausdruck ὁ θαυμασιώτατος (Tatian 18) wie das Lob reichen Wissens sind beide, wie wir noch sehen werden, gleich unverdient.[1] Aber wenn bei Aristides kein Schatten einer Persönlichkeit zu finden war oder, falls dies zuviel gesagt ist, nur das blasse Bild eines kümmerlichen, braven, halbgebildeten Skribenten aufdämmerte, so ist Justin schon ein ganz anderer Mann. Er findet den Mut zu kernigen Worten der Unabhängigkeit (I 2, 2; 12, 4; 6), er spricht das denkwürdige, schöne Wort von denen, die mit dem Logos vor Christus als Christen gelebt hätten (I 46, 3). Dazu hat er wacker gestrebt, sich den feindlichen Heiden gegenüber auf den Rechtsstandpunkt zu stellen, hat die Gegner rücksichtslos in ihrer Position bekämpft, den Widersinn der heidnischen Beschuldigungen hat er beleuchtet, den frommen Sinn, die Sittlichkeit der Christen an zahlreichen Beispielen erörtert, und überall durch den Hinweis auf das Gute im Hellenentume Versöhnung der Gegensätze angestrebt. In mehr als einer Beziehung ist er so Vorbild für seine Nachfolger geworden; daß ein von ihm so grundverschiedener Charakter wie Tertullian ihn benutzte, spricht nicht wenig für die Bedeutung des griechischen Apologeten. Dazu könnten ja auch noch über seinen historischen Wert für die Dogmatik rühmende Worte gesprochen werden, wenn unsere Aufgabe hier nicht auf einem anderen Felde läge.

Ein Schriftsteller aber im eigentlichen Sinne ist auch er nicht. Er schreibt wol besser als Aristides, aber das will noch nicht viel sagen.

1) Seine Würdigung bei Bardenhewer: *Geschichte der altchristlichen Litteratur* I 190 ff. ist im ganzen vorurteilslos, wenn auch Justins Wirken noch immer höher eingeschätzt wird als der Apologet verdient.

Man hat zwar gewaltsam versucht, bei ihm eine genaue und bewußte Disposition nachzuweisen, aber diese Anläufe sind gescheitert und bedürfen hier nicht erneuter Abwehr.[1] Desgleichen muß die Theorie der Interpolationen versagen.[2] Im Gegenteil, ein jeder, der Justin vorurteilslos liest, muß einsehen, daß wir es hier mit einem Stücke einer erst werdenden Literatur zu tun haben. Die steten Wiederholungen desselben Gedankens, die Zerbröckelung einzelner Ideen, von denen bald hier, bald dort ein Stück erscheint, die Abschweifungen zeigen entweder einen wenig konzentrierten Geist oder einen Kopf, der noch unfähig ist, das Gedachte in adäquater Formengebung zu entwickeln. Ich denke, wir werden uns hier für den letzteren Fehler, den Mangel eines Menschen, dem eine tiefere geistige Kultur abgeht, zu entscheiden haben. Gewiß begegnen auch bei Justin die Elemente der Apologetik, die wir in nur zu äußerlicher Anordnung bei Aristides trafen, die Bekämpfung der heidnischen Götter und Sitten, die Hervorhebung der christlichen Moral, der Beweis der Prophetie u. ä., aber in festgeordneter Heerschaar treten die Argumente des Apologeten nicht zum Kampfe an; selbst das bei ihm zuerst neu aufkommende Moment, der Rechtsstreit gegen die Heiden, erhält eine durchaus nicht so folgerichtige Behandlung wie wir sie später bei Athenagoras und Tertullian treffen.

Geben wir für unser Urteil nun den Einzelbeweis durch die Behandlung einiger besonders schwerer Spezialfälle. Man darf bei Justin kaum von Abschweifungen oder, feiner geredet, von Digressionen sprechen, es sind vielmehr die schlimmsten Gedankensprünge. Man prüfe diese Beispiele. Im 21. Kapitel will der Autor nach seiner Art den Tod und die Auferstehung Christi aus der griechischen Mythologie als etwas nicht besonders Unglaubliches erweisen. Er zählt Söhne des Zeus auf, den Hermes, den Asklepios, der, vom Blitze getroffen, in den Himmel gekommen sei[3], den zerrissenen Dionysos, den Herakles, die Dioskuren, den Perseus und Bellerophontes. Dann erinnert er an die Ariadne und die ihr entsprechenden Katasterismen und die vergötterten Kaiser, für deren Apotheose oft nur ein sehr geringfügiges Zeugnis genüge. Die Taten nun dieser Zeussöhne dienen zur Ermunterung und zur Erziehung. Andere Taten sind aber schlecht, man soll nicht annehmen, daß der Göttervater mit Ganymed und vielen Weibern gebuhlt habe. Das haben die Dämonen angerichtet. Unsterblich bleiben nur, die Gott wohlgefällig lebten. Man sieht, wie der Autor denkt, er kommt vom Hundertsten ins Tausendste, das letzte Glied der Gedankenkette entspricht nicht dem, was er beweisen wollte.

Im 29. Kapitel ist von der Kinderaussetzung die Rede, die der Christ nicht kenne, da er nur ἐπὶ παίδων ἀνατροφῇ heirate oder sonst überhaupt ehelos bleibe. Es folgt im Anschlusse daran die Geschichte

---

1) Wehofer: *Die Apologie Justins, des Philosophen und Märtyrers, in literarhistorischer Beziehung zum erstenmale untersucht. Römische Quartalschrift. 6. Supplementheft. Rom 1897.* Diese Schrift eines Katholiken hat auch bei seinen eigenen Glaubensgenossen keinen Anklang gefunden: Bardenhewer *a. a. O.* 203 ff. 2) Cramer: *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* II 1901 S. 300 ff. hat die Widersprüche der Logoslehre durch Interpolationen erklärt. 3) Vgl. zu Aristides X 5 S. 69.

von einem frommen Jüngling, der vergebens den Provinzialstatthalter ersucht habe, seine Entmannung zu gestatten. So blieb der Jüngling jungfräulich. Dadurch fühlt sich Justin an den bekannten Buhlknaben des Hadrian, Antinoos, erinnert, den alle wie einen Gott verehrten, obwohl sie seine Herkunft kannten. Was hat nun wohl die Kenntnis von der Familie des Antinoos mit der von den Christen gemiedenen Kinderaussetzung zu tun?

Wie er die Linien der Komposition nicht ziehen kann, wie der Gedanke, kaum angesetzt, schnell entgleist, so gelingt es ihm auch nicht, einen konkreten Fall vorzubereiten und einzuleiten. Er erzählt im zweiten Kapitel der zweiten Apologie[1]) jenen bekannten Fall von der christlichen Frau, die ihrem Manne und seinem Verlangen nach irgend einem jener bekannten σχήματα συνουσιαστικά nicht gehorcht habe und daher als Christin verklagt worden sei. Anstatt aber nun daraus verallgemeinernde Folgerungen zu ziehen, wird die Verallgemeinerung, daß alle die, welche von einem Christen irgendwie getadelt würden, diesen Tadler zu töten suchten, dem speziellen Falle, den der Autor dazu schon kurz berührt hat, vorangesetzt (Kap. 1), und erst dann folgt die Darstellung des Falles, der Justin so erregt.

Ein wahres Paradestück verwirrter oder wenigstens inkongruenter Darstellung ist das 4. Kapitel der ersten Apologie. Justin wendet sich gegen den römischen Rechtsmißbrauch, schon auf den Namen der Christen hin eine Anklage zu begründen: bekanntlich das gewöhnliche Argument dieser Apologien. Ohne die dem Namen zugrunde liegenden tatsächlichen Vorgänge ist, sagt er, der Name kein Kennzeichen für Gut und Böse. Eher würde ja übrigens, fährt er fort, unser Name uns als χρηστότατοι bezeugen.[2]) Wir halten es nun nicht für recht, wenn man eine schlechte Tat von uns ermittelt, wegen des Namens freigelassen zu werden, folglich aber ist es auch Pflicht der Kaiser, wenn wir wegen unserer Benennung und Verfassung nicht als Übeltäter erfunden werden, nicht falsch zu richten. Der Name kann nicht Lob oder Tadel einbringen, wenn nicht durch die Taten Tüchtiges oder Schlechtes nachgewiesen wird. Denn ihr straft alle Angeklagten, die euch vorgeführt werden, erst nach der Untersuchung. Nur gegen uns nehmt ihr den Namen schon als Beweis an, obwohl ihr diesem Namen zufolge eher die Ankläger, die das χρηστόν hassen, strafen solltet (4, 1—5). — Bis hierher ist alles, obwohl Weitschweifigkeit und Freude an Wiederholungen auch dieses Stück charakterisieren, so ziemlich in Ordnung. Dann aber bringt Justin ein neues Moment hinein, das ihm, obwohl es an sich unverfänglich ist, den ganzen Zusammenhang stört, weil er es nicht richtig einzugliedern oder wenigstens nicht nachher wieder auszuschalten versteht. Und wiederum, fährt er also fort,

1) Über die sogen. erste und zweite Apologie hat Schwartz: *Index lection. Rostoch.* 1888 p. 10 sqq. gehandelt und beide vereinigt. Ich kann mir nicht denken, daß diese Reden des Apologeten so wie sie uns jetzt vorliegen, wirklich dem Kaiser zugegangen sind, geschweige gehalten worden sind. Was Athenagoras am Schlusse seiner Apologie (XXXVII Anf.; s. da den Kommentar) sagt, dünkt mich entscheidend. Diese Schriften sind reine Buchliteratur ohne unmittelbar praktische Zwecke; die Teilung der beiden justinischen Apologien ließe sich m. E. so vielleicht besser verstehen. 2) Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* 295, 2.

wenn ein Angeklagter leugnet und ausdrücklich sagt, er sei kein Christ, dann laßt ihr ihn frei, weil ihr seine Schuld nicht erweisen könnt, gesteht es aber jemand, so straft ihr ihn für das Eingeständnis. Man müßte doch hier das Leben des Geständigen wie des Leugnenden prüfen, damit aus den Handlungen sich das Wesen eines jeden herausstelle. — Der letzte Satz ist schon unklar, denn wie denkt sich Justin das Verhör? Nach dem Willen des Apologeten kann der Richter doch nur eins tun: nachdem er erfahren, daß er Christen vor sich hat, fragen: was habt ihr Böses getan? Dann aber hat Justins Unterscheidung von Leugnenden und Geständigen ja gar keinen Sinn mehr. Man sieht, unser Apologet kann nicht aus dem eingeschobenen Gedanken vom Geständnis und der Ableugnung herauskommen. Er hat diesen und die Forderung, man müsse das Leben der Angeklagten prüfen, nicht den Namen richten, miteinander verwickelt.[1]) Die begonnene Verwirrung aber wird im folgenden noch schlimmer. „Denn einige haben von Christus es gelernt bei dem Verhör nicht zu leugnen und geben so ein gutes Beispiel, andere aber, die schlecht leben, bieten vielleicht denen eine Handhabe, die auch sonst gern allen Christen Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit vorwerfen (7)." Deutlich lassen diese Worte es erkennen, wie der Gedankenfehler sich weiter entwickelt. Nach dem Passus über die nach Christi Vorbild Bekennenden erwartet man nun einen Hinweis auf die Leugnenden, aber der kommt nicht, sondern es ist vielmehr die Rede von den Bösen, den κακῶς ζῶντες unter den Christen. Das sind eben die, die das Christentum in Mißkredit bringen, auf die die Heiden höhnisch hinweisen und sagen: seht, das sind Christen; also kann der Name der Christen, meint Justin, durch die Schuld solcher Gesellen ein Argument gegen uns vor Gericht werden. Das hat aber mit der Ableugnung des Christentums schon nichts mehr zu tun, sondern ist nichts weiter als die Fortführung des alten Gedankens: bestrafet böse Christen als böse Menschen, aber nicht auf den christlichen Namen hin. In diesen ersten Gedanken ist der andere von dem Leugnen und Bekennen hineingepreßt werden, kann sich ihm aber auf keine Weise organisch verbinden. — Nun geht es ein paar Zeilen ganz vernünftig weiter: „Das ist aber nicht richtig, denn auch der Philosophen Namen und Wesen tragen einige, die in keiner Weise ihr Programm erfüllen". Dies geht ja an, aber was folgt nun? „Erkennet aber, daß auch die von den Alten, welche ganz verschiedene Lehren und Systeme aufgestellt haben, mit einem Namen Philosophen heißen" (8). Das ist hier ganz falsch, das hat seine Verwendung nur im 26. Kapitel (6), wo von den verschiedenen christlichen Sekten die Rede ist, oder allenfalls auch im Kap. 7, 3. Denn wie sollte der Apologet wohl die guten und schlechten Christen mit Recht den Vertretern verschiedener Dogmen der alten Philosophie gleich setzen können, wo es sich doch hier gar nicht um die Lehren der Christen handelt? Diese kommen weiter unten, wie angedeutet, in Frage, und da stimmt der Vergleich vortrefflich. Es ist aber logisch unmöglich, daß ein und derselbe Vergleich auf ganz verschiedene Dinge passe. Also haben wir wieder einen störenden Zwischengedanken, der den ganzen Sinn plötzlich, ohne jede Veranlassung ausrenkt. Im nächsten Satze: καὶ

---

1) Vgl. auch Cramer *a. a. O.* 322 f.

τούτων ... τίθετε kommt Justin nun auch noch der alten Zusammenstellung: ποιηταὶ καὶ φιλόσοφοι zu Liebe[1]) auf die Dichter zu sprechen, die für ihre eleganten Sünden sogar Belohnungen empfingen: so ist er denn von seinem eigentlichen Thema ein gutes Stück abgetrieben.[2])

Dem Durcheinander der Gedanken entspricht die oft recht wirre Form. So wird man schwerlich eine Einheit in das Satzgefüge des 25. Kapitels bringen. Ich will die Stelle, damit sich jeder leicht überzeugen kann, hersetzen: Δεύτερον δ᾽ὅτι ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων οἱ πάλαι σεβόμενοι Διόνυσον τὸν Σεμέλης καὶ Ἀπόλλωνα τὸν Λητοΐδην, οἳ δι᾽ ἔρωτας ἀρσένων ὅσα ἔπραξαν αἶσχος καὶ λέγειν, καὶ οἱ Περσεφόνην καὶ Ἀφροδίτην, τὰς διὰ τὸν Ἄδωνιν οἰστρηθείσας, ὧν καὶ τὰ μυστήρια ἄγετε, ἢ Ἀσκληπιὸν ἤ τινα τῶν ἄλλων ὀνομαζομένων θεῶν καίπερ θανάτου ἀπειλουμένου διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τούτων μὲν κατεφρονήσαμεν. ... Also völlige Entgleisung der Satzfügung; denn οἱ πάλαι σεβόμενοι kommt zu keinem Prädikate, und τούτων bezieht sich nicht auf die σεβόμενοι, sondern auf die Götter der Heiden. Erst unten (3) folgt: καὶ τοὺς πειθομένους ἐλεοῦμεν. Deutlicher kann kaum das Unvermögen die richtige Form zu finden der oben entwickelten Unfähigkeit eine Gedankenreihe zu Ende zu führen entsprechen. Eine ähnliche Unbeholfenheit zeigt auch der Anfang des Kap. 23.

Überhaupt ist die ganze Apologie nur eine Sammlung von zerstreuten apologetischen Gedanken und Motiven. Wir haben oben kurz darauf hingewiesen, welch unfruchtbare Mühe sich einzelne Theologen mit der Ermittelung einer Disposition gegeben haben; hätten sie dem Schriftsteller ein etwas vielseitigeres Studium zugewandt und namentlich seine Quellen näher ins Auge gefaßt, so würde sie die Erkenntnis vom Fragmentarischen seiner Darstellung vor der übel angewandten Mühe, ein System in dieser Darstellung aufzufinden, bewahrt haben. Obwohl er seinen Feinden, wie bemerkt, wirklich zu Leibe geht, mangelt ihm doch noch die gründlichere Methode des Athenagoras und natürlich gänzlich das Feuer des Tertullian, wenn er z. B. die Beschuldigungen der Christen mit dem kurzen Hinweise abtut: II 12, 2 τίς γὰρ φιλήδονος ἢ ἀκρατὴς καὶ ἀνθρωπείων σαρκῶν βορὰν ἀγαθὸν ἡγούμενος δύναιτο ἂν θάνατον ἀσπάζεσθαι. Überhaupt fehlt dem Apologeten zumeist die Lust, die einzelnen Motive seiner Genossen des breiteren abzuhandeln; die Bekämpfung der Göttermythen ist sparsam und wird nach alter Gewohnheit auf verschiedene Stücke der Apologie verteilt (21; 25[3]); 33; 64; II 5), die

1) Vgl. zu Aristides XIII 3. 2) Wie der ganze apologetische Zusammenhang am einfachsten sich hätte herstellen lassen, lehrt Athenagoras im zweiten Kapitel seiner πρεσβεία. Er erklärt sich ebenfalls mit Energie gegen die Verfolgung auf den Namen hin und verlangt dringend, daß allein die Tat gerichtet werde: οὕτω καὶ τοὺς ἀπὸ φιλοσοφίας κρινομένους ὁρῶμεν· οὐδεὶς αὐτῶν πρὸ κρίσεως διὰ τὴν ἐπιστήμην ἢ τέχνην ἀγαθὸς ἢ πονηρὸς τῷ δικαστῇ εἶναι δοκεῖ, ἀλλὰ δόξας μὲν εἶναι ἄδικος κολάζεται, οὐδὲν τῇ φιλοσοφίᾳ προστριψάμενος ἔγκλημα (ἐκεῖνος γὰρ πονηρὸς ὁ μὴ ὡς νόμος φιλοσοφῶν, ἡ δὲ ἐπιστήμη ἀναίτιος), ἀπολυσάμενος δὲ τὰς διαβολὰς ἀφίεται. — Ein anderes Beispiel der Zusammenhangslosigkeit zeigt II 11, wo die xenophontische Fabel in keiner Weise in Beziehung steht zur Widerlegung der Vorwürfe gegen die Christen. Vgl. Schwartz: *Index lectionum Rost.* 1888 p. 13. 3) Der Spott über Thetis und Zeus ist alt: Heraclit. *Alleg.* 21.

Behandlung der ägyptischen Götterwelt ist gleichfalls im Widerspruch zu den sonstigen Gepflogenheiten dieser Literatur recht kurz (I 24, 1), und die ἄτιμα σκεύη, aus deren Umformung Götterbilder entstehen (I 9, 2), genügen, um ein Motiv nur anzudeuten, das die anderen Apologeten, namentlich Athenagoras (XXVI) eingehender behandeln.[1]) Nimmer aber dürfen wir daraus unserem Autor einen Ruhmestitel machen und in dieser Unterlassung eine besondere Vornehmheit erkennen, die die ausgetretenen Pfade der anderen verschmäht habe. Nein, er ist hier durchaus nicht besser als seine Mitkämpfer, wie wir gleich sehen werden, sondern nur ein abgesagter Feind ausführlicher systematischer Darstellung. Daher seine steten Wiederholungen, daher die Selbstunterbrechungen, daher auch der Verzicht auf einheitliche Polemik.

Er ist wirklich nicht geschickter als die meisten Apologeten, nicht findiger in der Wahl der Kampfmittel. Was Justin über die Künstler der Götterbilder (I 9, 4) sagt, geht im letzten Grunde auf heidnische Polemik (Seneca *fr.* 120)[2]) zurück, desgleichen (I 12, 1) das Lob der Christen als Friedenshelfer des Kaisers (Seneca: *ep.* 73; Philostratos: *Apoll. Tyan.* p. 310, 23 *Kays.*)[3]); auch der Beweis der Auferstehung (I 19) ist nicht originell.[4]) Dazu sind natürlich auch christliche Schriften benutzt. Aus einem Buche wie dem κήρυγμα Πέτρου stammt die Hervorhebung des christlichen Gebotes, nicht Gottes Gaben als Opfer zu verbrennen (10, 1), und aus anderer christlicher Literatur möchte ich auch die Stelle vom Samentropfen (I 19, 1) ableiten, die ähnlich bei Athenagoras: *de res.* 17 wiederkehrt.[5])

Von Justin als einem wirklichen Philosophen kann natürlich gar keine Rede sein. Die bisher gerügten Mängel seiner Denk- und Schreibweise genügen eigentlich schon zum Beweise dieses Urteils, indessen möchte ich doch noch einige besonders kräftige Gründe anführen. Der Apologet will im 43. Kap. sich dem Vorwurfe entziehen, daß er an das Walten der εἱμαρμένη glaube und kämpft deshalb für den freien Willen des Menschen: 4 ἀλλ' ὅτι ἐλευθέρᾳ προαιρέσει καὶ κατορθοῖ καὶ σφάλλεται, οὕτως ἀποδείκνυμεν· τὸν αὐτὸν ἄνθρωπον τῶν ἐναντίων τὴν μετέλευσιν ποιούμενον ὁρῶμεν. εἰ δὲ εἵμαρτο ἢ φαῦλον ἢ σπουδαῖον εἶναι, οὐκ ἄν ποτε τῶν ἐναντίων δεκτικὸς ἦν καὶ πλειστάκις μετετίθετο· ἀλλ' οὐδ' οἱ μὲν ἦσαν σπουδαῖοι, οἱ δὲ φαῦλοι, ἐπεὶ τὴν εἱμαρμένην αἰτίαν ἀγαθῶν καὶ φαύλων καὶ ἐναντία ἑαυτῇ πράττουσαν ἀποφαινοίμεθα, ἢ ἐκεῖνο τὸ προειρημένον δόξαι ἀληθὲς εἶναι, ὅτι οὐδέν ἐστιν ἀρετὴ οὐδὲ κακία, ἀλλὰ δόξῃ μόνον ἢ ἀγαθὰ ἢ κακὰ νομίζεται· ἥπερ, ὡς δείκνυσιν ὁ ἀληθὴς λόγος, μεγίστη ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἐστίν. Ἀλλ' εἱμαρμένην φαμὲν ἀπαράβατον ταύτην εἶναι, τοῖς τὰ καλὰ ἐκλεγομένοις τὰ ἄξια ἐπιτίμια, καὶ τοῖς ὁμοίως τὰ ἐναντία τὰ ἄξια

1) Vgl. oben die Einleitung. 2) Vgl. auch die christliche Anschauung, die Celsus anführt (Orig. I 5). Auch der Hinweis auf die Bewachung der Götterbilder (Justin I 9, 5) ist ein Traditionsstück (vgl. die Einleitung). 3) Vgl. auch *Ep. ad Diogn.* 5, 10. 4) Ähnlich ist z. B. Seneca *ep.* 36, 10; 102, 23; vgl. Tatian 6; Tertull. *Ap.* 48, 30. — Natürlich ist das Zitat aus Euripides' Hippolytos (I 39, 4) aus philosophischer Literatur übernommen (vgl. Cicero: *de off.* III 29, 108). 5) Das Zitat aus „Menander" (I 20) entstammt einer der bekannten Trugschriften (*de monarch.* 5).

ἐπίχειρα. Denn Gott habe den Menschen nicht gleich den Bäumen und Tieren geschaffen.[1]) (Vgl. II 7, 8: Καὶ οἱ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι ἐν τῷ περὶ ἠθῶν λόγῳ τὰ αὐτὰ τιμῶσι καρτερῶς, ὡς δηλοῦσθαι ἐν τῷ περὶ ἀρχῶν καὶ ἀσωμάτων λόγῳ οὐκ εὐοδοῦν αὐτούς. εἴτε γὰρ καθ' εἱμαρμένην φήσουσι τὰ γινόμενα πρὸς ἀνθρώπων γίνεσθαι, ἢ μηδὲν εἶναι θεὸν παρὰ τρεπόμενα καὶ ἀλλοιούμενα καὶ ἀναλυόμενα εἰς τὰ αὐτὰ ἀεί, φθαρτῶν μόνων φανήσονται κατάληψιν ἐσχηκέναι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν διά τε τῶν μερῶν καὶ διὰ τοῦ ὅλου ἐν πάσῃ κακίᾳ γενόμενον ἢ μηδὲν εἶναι κακίαν μηδ' ἀρετήν· ὅπερ καὶ παρὰ πᾶσαν σώφρονα ἔννοιαν καὶ λόγον καὶ νοῦν ἐστι.[2])) Diese Argumente gegen die Stoa — auch der Ausdruck εἱμαρμένη ἀπαράβατος ist bekanntlich stoisch[3]) — entstammen nun der üblichen Polemik gegen diese Schule, wie wir denn darüber allerhand bei Alexander von Aphrodisias finden. *De fato* IX 28 p. 175 Bruns entwickelt dieser, daß eine ganze Anzahl Dinge δεκτικὰ τῶν ἐναντίων seien: Z. 22 ὁμοίως δὲ καὶ τούτῳ δυνατὸν καὶ τὸν καθεζόμενον στῆναι καὶ τὸν κινούμενον ἠρεμῆσαι καὶ τὸν λαλοῦντα σιγῆσαι καὶ ἐπὶ μυρίων εὕροι τις ἂν δύναμίν τινα ἐνυπάρχουσαν τῶν ἐναντίων δεκτικήν. Ebenso zieht Alexander daraus die Folgen (XVI 58), daß alles Gute dann aufzugeben sei: p. 187, 5 ἄλλο τι ἢ τῶν μὲν καλῶν παρὰ πάντων ὀλιγωρία τις ἔσται . . ., τῶν δὲ κακῶν αἵρεσις . . .; und auch bei ihm treffen dann die ἁμαρτήματα die Tiere nicht: XXXIV 108 p. 206, 24 διὰ τοῦτο γὰρ τῶν ἀλόγων ζῴων οὐδὲν τούτων κατηγορεῖται. Gibt es endlich keine Gesetze mehr, keine Ehren und Strafen, dann gibts auch nicht Lob noch Tadel, dann ist (XXXVI 117 p. 210, 9) οὐδὲ ἀρετὴ καὶ κακία, εἰ δὲ μὴ ταῦτα, φασίν, ὅτι μηδὲ θεοί. Justin hat nun wohl, wie das ganz unbestimmte Zitat οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι ἐν τῷ περὶ ἠθῶν λόγῳ zeigt, nicht sowohl eine Anthologie aus stoischen Werken gelesen als vielmehr irgend eine Bekämpfung eines Stoikers wie etwa des Chrysipp in seinen ἠθικὰ ζητήματα, woraus dann durch Weitergeben des Zitates der Titel immer abgegriffener wurde. — Auch die Zitate aus Platon machen keinen Eindruck eigner Lektüre.[4]) Und eben dieser „Platoniker" zeigt auch sonst die tiefsten Unkenntnisse in der Philosophie: er nennt unter τῶν συγγραφέων διδάγματα (I 18, 5) Platon und Sokrates, er glaubt (II 8), Musonios gehöre mit Herakleit zu denen, die gehaßt und ge-

1) Vgl. Philon: *de op. m.* I 17 M. und besonders Origenes *de princip.* I 5, 2; 5. 2 Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta* II 926 p. 267. 3) (Diels: *Doxographi* 324 a 4;) Gercke: *Chrysippea* p. 734, 114. — An die Umwandlung des stoisch-philonischen Ausdruckes σπερματικοὶ λόγοι brauche ich wohl kaum zu erinnern. 4) I 44, 28 αἰτία ἑλομένου . . . = *Resp.* 617 e ist Wanderstelle: Max. Tyr. XLI 5; Clem. Al. *Strom.* V 14, 137; Arnob. II 64; Euseb. *Praep.* VI 6, 50; *adv. Hierocl.* 47 p. 412, 13 *Kays.*; Hippolyt. *Philos.* 19 (*Doxogr.* 569); ebenso I 8, 4 (*Gorg.* 523 e f.) vgl. zu Athenag. XII; II 10, 6 (*Tim.* 28 c) vgl. zu Athenag. VI; I 60, 1 (*Tim.* 36 bc) stammt aus einem Florilegium (Stob. I 358 *Wachsm.*), ebenso I 8, 4 (*Resp.* 615 a; vgl. Stob. I 451, 3); I 3, 8 (*Resp.* 473 de) ist sehr ungenau zitiert, ebenso II 3, 6 (*Resp.* 595 c). Obwohl diese beiden letzteren sowie noch II 10, 5 (*Apol.* 24 b) sonst in dieser Literatur nicht begegnen, scheint mir die selbständige Plato-Lektüre im Hinblick auf die ersten angeführten Stellen nicht besonders plausibel, um so mehr als auch das Zitat aus Xenophon (II 11, 3 = *Memor.* II 1, 21 ff.) Gemeinplatz ist (Cicero: *de off.* I 32, 118). Auch der Platoniker Maximus zitiert bekanntlich Platon oft aus Kompendien: Hobein, *De Maximo Tyrio quaest. phil. sel.* p. 40 sqq.

mordet wären.[1]) Ja, selbst in der Geschichte der Bibel macht er den unglaublichen Schnitzer (I 31, 2), den König Herodes in die Angelegenheit der Septuaginta zu verflechten!

Ich hoffe, man wird mich verstehen. Ich behandle Justin nicht als Theologen, sondern prüfe nur seine Kampfbereitschaft, seine Schlagkraft auf dem Gebiete der Apologetik. Die Apologeten müssen endlich einmal geistig einrangiert werden, die Philologenhand kann da gar nicht fest genug sein. In ihren Schriften liegt das Können dieser Männer vor uns: ganz abgesehen davon, was Justin uns sonst bringt[2]), ist sein Können schwach, sein geistiges Vermögen trotz seiner Logoslehre nicht bedeutend, wenn auch reicher als das des Aristides. Und so begreifen wir denn angesichts dieser schweren Mängel der ersten Apologeten, ihrer in jeder Beziehung unzureichenden Form, der Schwäche ihres Denkens, der Geringfügigkeit ihrer Studien alle die Vorwürfe, die ihnen die griechischen Gegner machten, ja machen mußten, wir verstehen, wie für die Christen alles darauf ankam, so weit es ging, diese Vorwürfe zu entkräften. Denn so sehr sie sich auch den Schein geben, die heidnische Weisheit zu verachten, weil ihre eignen alten Weiblein (vgl. zu Athenagoras XI) besser als die Philosophen wüßten, worauf es im Leben ankomme, so streben die Christen heimlich und offen doch eifrig danach, den Gegnern gleich zu werden. Mit der Zeit erweitern sie ihre Kreise; die von der alten hellenistischen Polemik gezogenen Schranken, die immer dieselben Argumente gegen die Götter, für die Vorsehung u. ä. umspannen, fallen und ein Mensch wie Eusebios ist wirklich noch einmal ein echter griechischer Gelehrter gewesen.

---

1) Musonios beinahe getötet: Philostratos *Apoll. Tyan.* 153, 31; (271, 28). Seine Tötung bezeugt Suidas s. v. Μουσώνιος; dieser Artikel ist auch sonst sehr albern und entschuldigt jedenfalls Justin nicht. 2) Zu Justins und der Apologeten Lehre von den Dämonen vgl. zu Athenag. XXV—XXVII.

Tatianos.

Daß der Assyrer Tatian einer der schwierigsten Apologeten ist, steht fest. Man hat ihn vor alters wegen seiner stilistischen Verwilderung und seiner Gedankensprünge einen neuen Heraklit, einen assyrischen Tertullian genannt, dann ist man ihm näher gerückt und hat zu bemerken geglaubt, daß ein solches Urteil nur einen Selbststeinwurf seiner Erklärer, eine Ausflucht unkritischer Verlegenheit bedeute; danach hat eine glänzende Quellenuntersuchung dahin geführt[1]), in ihm einen verlogenen Feind aller griechischen Bildung, der mit Behagen im Schmutze sophistischer Erotik wate, zu erkennen, in neuester Zeit endlich ist wieder eine Rettung geschrieben worden.[2]) Wir enthalten uns hier vorläufig jedes Urteils und suchen nur, unsere bisherige Richtungslinie verfolgend, den Autor historisch in die Schar der anderen Apologeten einzureihen und ihn als Glied einer Entwicklungsreihe zu begreifen.

Zunächst handelt es sich nun darum, ob man seine Zeit einigermaßen genau bestimmen kann. Ich glaube, Kukula hat hier, so wenig vertraut er sonst mit der historischen Entwicklung des ganzen Apologetenwesens ist, insofern das Richtige gesehen, als er entgegen anderen Anschauungen, die Tatian noch vor Justins Tode seine Rede an die Hellenen schreiben lassen, die Abfassungszeit später ansetzt, da der Bruch des Apologeten mit der Großkirche schon eingetreten war.[3]) Der unverkennbare häretische Charakter der Rede muß nicht nur als ein wichtiges Argument für diese Datierung bezeichnet werden, sondern geradezu als das wichtigste. Bei Lebzeiten Justins konnte Tatian nicht schon so weit im Lager der Gnostiker stehen, wie seine Rede es zeigt. Ich will dies noch an einigen besonders bezeichnenden Fällen im einzelnen ausführen; ich glaube, daß wir hier noch über den schon von anderen hervorgehobenen Anklang an die gnostische Terminologie in der cυζυγία τοῦ θείου πνεύματος (13 p. 14, 22 f. *Schwartz* vgl. τὴν κατὰ θεὸν cυζυγίαν p. 15, 6) und den αἰῶνες οἱ κρείττονες (22, 21) hinauskommen werden. Da ist es denn merkwürdig, daß Tatians Anschauung von der nicht schlechthinigen Unsterblichkeit der Seele (Kap. 13) sich in etwas mit der Lehre des Herakleon berührt, daß die Seele an sich sterblich sei, aber die Unsterblichkeit gewinnen

1) Kalkmann: *Tatians Nachrichten über Kunstwerke. Rhein. Mus. N. F.* XLII 489—524. 2) Kukula: *„Altersbeweis" und „Künstlerkatalog" in Tatians Rede an die Griechen. Jahresberichte des K. K. I. Staatsgymnasiums im II. Bezirk in Wien.* 1900. — *Tatians sogenannte Apologie.* 1900. — Ponschabs Mettener Programm: *Tatians Rede an die Griechen* 1894/5 verdient nur eine beiläufige Erwähnung, weil diese Schrift an ganz unhistorischer Auffassung leidet.

3) Kukula *a. a. O.* S. 40 ff. setzt dies, wenn auch ziemlich umständlich, so doch m. E. richtig auseinander. Vor ihm hatte schon Hilgenfeld: *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* S. 395 f. dies Moment betont.

könne.[1]) Und so zeigt denn alles, was Tatian sonst noch von der Seele am gleichen Orte zu sagen weiß, stark gnostischen Einfluß. Denn es handelt sich hier nicht um den einfachen Begriff der Menschenseele, sondern vielmehr um eine Art mythologischer Allseele nach Art der vielen gnostischen Gestalten. Das Pneuma hat die Seele gerettet, jenes wohnt in der Höhe, diese hat ihre Genesis drunten. Ursprünglich lebten beide zusammen, da wollte die Seele dem Pneuma nicht folgen und blieb zurück. Aber Funken des Pneumas waren ihr erhalten, und nun suchte sie Gott auf dem Irrwege und bildete viele Götter: wer einigermaßen mit gnostischer Denkweise bekannt ist, merkt die Verwandtschaft.[2]) Ganz mystisch vollends ist die Stelle im 20. Kapitel, wo wieder von der Seele die Rede ist: p. 22, 11 πτέρωσις γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς πνεῦμα τὸ τέλειον, ὅπερ ἀπορρίψασα διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἔπτηξεν ὥσπερ νεοσσὸς καὶ χαμαιπετὴς ἐγένετο, μεταβᾶσα δὲ τῆς οὐρανίου συνουσίας τῶν ἐλαττόνων μετουσίαν ἐπεπόθησεν. Ich wenigstens muß gestehen, daß ich hierdurch unmittelbar auf den Hymnus des Naassener hingelenkt worden bin, der von der Seele und ihren Zuständen in der Irre so beredt zu sagen weiß. Sind nun die Berührungen mit der gnostischen Lehre nicht abzuleugnen, so wird Tatian derartiges schwerlich bei Lebzeiten seines Lehrers Justin, des Häretikerfeindes, haben laut werden lassen. Ob freilich seine Rede an die Hellenen das Lehrprogramm, die Inaugurationsrede seiner Schule gewesen ist, wie Kukula will, das läßt sich m. E. weder beweisen noch vorläufig direkt widerlegen.[3])

Lassen wir also noch solche Thesen aus dem Spiele und rücken wir Schritt für Schritt auf unserem Wege weiter. Es handelt sich vor allem um den schriftstellerischen Charakter der Rede. Sie ist durchaus von Justins Apologie verschieden. Über ihre Anordnung oder vielmehr ihre Ordnungslosigkeit wird noch die Rede sein, zunächst gilt es hier dem wechselvollen Inhalte gerecht zu werden. Es fehlt nicht an bekannten apologetischen Motiven: da ist im 25. Kapitel (p. 27, 10) von der Beschuldigung der Menschenfresserei die Rede, 32 (p. 33, 10) heißt es, daß alle ἀσέλγεια bei den christlichen Zusammenkünften[4]) fehle, 27 kommt das bekannte Moment von dem Namen der Christen vor und wird überhaupt das Recht der eignen Religion verlangt, 21 fordert Tatian die lästernden Griechen auf, ihre Mythen mit den christlichen Erzählungen zu vergleichen.[5]) Daneben tritt nun ein wilder orientalischer Griechenhaß, der unseren Autor in gewissem Sinne dem Josephus zur Seite stellt, dessen Quellen er vielfach ausschreibt[6]); namentlich hat Tatians Proömium große

1) Origenes *in Joann.* Tom. XIII 59 (Hilgenfeld *a. a. O.* 501). 2) Vgl. auch Schwartz' trefflichen Index p. 105 unter ψυχή und p. 94 unter πνεῦμα, wo die Ähnlichkeit und auch wieder der Unterschied hervortritt. 3) Gegen Kukula vgl. Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I 250, 1.
4) Denn um diese handelt es sich doch wohl, wenn von ἀκροᾶσθαι, προσίεσθαι und διδασκαλία die Rede ist. 5) Vgl. Justin: *Ap.* I 21; Theophil. I 13, 2 u. a.
6) An der Stelle über das Alter Homers (36) erinnert Tatian an Josephus *c. Ap.* I 12, aber er benutzt ihn schwerlich. Die phönikischen Geschichtsschreiber Hypsikrates und Mochos (37) kommen bei Josephus: *Antiq.* XIV 139; I 107 vor, Menander von Ephesos — Tatian nennt ihn fälschlich einen Pergamener — *c. Ap.* I 116; *A.* VIII 144; 324; IX 283. Über Laitos vgl. Wachsmuth: *Einleitung in das Studium der alten Geschichte* 404 f.

Ähnlichkeit mit dem Eingange der Schrift gegen Apion. So wirkt denn die alte Strömung, die wir oben kennen gelernt haben, hier noch nach; diese orientalische Geringschätzung des jungen und grünen Hellenentums hat die jüdische und christliche Chronologie geschaffen. — Dem Griechenhaß scheint denn auch der überall zutage tretende Bildungshaß zu entsprechen. Aber dies Verhältnis ist doch nur scheinbar so: Tatians Abneigung gegen alles Formale, gegen das Attischsprechen, überhaupt gegen die Grammatiker (1 p. 1, 17; 26 p. 28, 3) ist nichts weiter als ein philosophisches Mäntelchen; ähnliches finden wir bei Seneca (*ep.* 88, 39) und Sextus Empiricus (*adv. gramm.* 97). Der Schriftsteller, der den Hiatus ängstlich meidet und sich die größte Mühe gibt, möglichst die Modetorheiten der gleichzeitigen Stilisten mitzumachen, sucht doch voll heuchlerischer Affektiertheit den Schein solchen Strebens nach Formenschönheit zu meiden und sich den Philosophen, die er doch wieder haßt, an die Seite zu stellen. Denselben Charakterzug zeigt sein sonstiger Wissenshaß: auch hier ist die Abneigung gegen alles Wissen verbunden mit prahlender Aftergelehrsamkeit, von der wir nachher noch allerhand Proben erhalten werden. Dem erbaulichen Redner steht natürlich auch der moralische Eifer wohl an; so erregt sich denn Tatian gegen die Feste der Heiden, gegen das Athleten- und Gladiatorenwesen, gegen die Schauspiele, wie es ähnlich auch ein Apollonios (Philostratos p. 141, 23 *Kays.*), und ein Dio (XXXI 122 p. 631 R.; XXXVIII 17 138) tut. Alles dies zusammen: die gesuchte Form, das philosophische Äußere, die ängstliche Vermeidung der Gelehrsamkeit und doch das Prunken damit[1]), das moralische Eifern gibt uns das Bild jenes Zeittypus, des Sophisten, freilich hier ein durch christliche Übermalung stark verdunkeltes. Dieser sophistische Charakter darf an sich durchaus nicht als Nachteil gelten; es liegt ganz im Wesen der Dinge, daß die Christen auch an dieser Entwicklung teilnahmen und sich in die hellenischen Literaturkreise Eingang zu verschaffen suchten, und es bedeutet für sie selbst dann einen Fortschritt, wenn der erste Versuch noch nicht gelang: was Tatian mißglücken mußte, das konnte Athenagoras besser erreichen. Daß Tatians Rede freilich je gehalten worden ist, bezweifle ich jetzt aufs stärkste: vor welchem Publikum hätte dies geschehen können?[2]) —

Ein echtgriechisches Publikum hätte sich jedenfalls voll Schauder oder auch Verachtung von diesem Manne abwenden müssen, hätte die alten Vorwürfe der „Hellenen" wiederholt, daß diesen Leuten alle Schärfe des Denkens und jede Schönheit und Klarheit der Form fehle. Der „dunkle" Tatian, den man einem machtvollen Tertullian an die Seite zu stellen gewagt hat, ist ein höchst unfertiger Kopf, ein ganz seichter Denker. Ich will hier keine große Abhandlung über Tatian schreiben, aber zur Klärung des historischen Urteils über diesen eigenartigen Menschen möchte ich doch dadurch beitragen, daß ich ihm auf einigen Punkten, wo wir ihn ziemlich genau kontrollieren können, etwas näher zu rücken suche und die Stärke seiner Position prüfe.

Was man neuerdings von der lichtvollen Komposition, dem wohl-

1) Auch die kunstgeschichtlichen Kenntnisse (33 ff.) gehören zum Handwerkszeug der Sophisten. 2) Bardenhewer *a. a. O.*

geordneten Gedankengang der Rede geäußert hat, ist falsch. Die Einteilung in zwei Glieder, einerseits die Entwicklung der christlichen Lehre wie der Irrtümer der Heiden (Kap. 4—31), anderseits den Altersbeweis (31—41), wird nicht wirklich befolgt, sondern durch mannigfache wichtige Zwischenglieder unterbrochen. Aber auch im einzelnen ist die Rede kaum viel besser geordnet als Justins Apologien, deren Durcheinander wir oben gelernt haben. Wie bei diesem u. a. die Angriffe auf die griechische Götterwelt an ganz verschiedenen Stellen erscheinen, (vgl oben S. 101), so behandelt Tatian die Hinfälligkeit und Sinnlosigkeit dieses Wesens sowohl Kap. 8 als 10 als 21; die heidnische Chronologie findet zweimalige Betrachtung, Kap. 31 und 36 ff., die alte Philosophie wird in Kap. 2 f., die gleichzeitige erst Kap. 19, danach 25 bekämpft, von den Dialekten ist Kap. 1 und 26 die Rede, von Apollos Unglück bei Daphne 8 p. 9, 17 wie 19 p. 21, 22. Aber das ist alles noch geringfügig, viel weiter kommen wir durch die Beobachtung, daß auch innerhalb derselben Gedankenreihe keine Ordnung des Denkens herrscht.

In Kap. 9 ff. spricht Tatian von der heidnischen εἱμαρμένη, die durch die Gestirne, jene durch mannigfache Sagen berüchtigten Katasterismen, bedingt werde. Er macht dabei eine bedenkliche Abschweifung zu den Metamorphosen überhaupt, zu den Verwandlungen einer Rhea, eines Zeus, der Phaethonschwestern u. a. Das bringt ihn dann wieder auf die Eigensucht der Götter (p. 11, 4 f.). Danach zu den Katasterismen zurückkehrend beweist er weiter ihre Sinnlosigkeit und wendet sich damit (11) zu der Torheit derer, die von diesen Sternbildern ihr Leben abhängig machten. Er erklärt seine Abneigung gegen alle Beschäftigungen, Freuden und Leiden, die angeblich ihrem Einflusse unterstehen.[1]) Außerdem müßten alle Menschen sterben, hätten sie nun Lust oder Leid, seien sie reich oder arm. Arm und Reich genießt denselben Samen des Ackers. *Die Reichen begehren immer mehr, indem sie imponieren wollen, und werden durch ihren Stolz arm*[2]), *der mäßiger Denkende, der nur nach dem Nächsten strebt, hat es leichter.* Dies hat absolut nichts mit dem Vorhergehenden zu tun, der Einfluß der Gestirne findet hier gar keine Bedeutung mehr, es ist eine rein moralische Abschweifung. Freilich scheint der Autor im folgenden zeigen zu wollen, warum er von den Reichen gesprochen: τί μοι καθ᾽ εἱμαρμένην ἀγρυπνεῖς διὰ φιλαργυρίαν; τί δέ μοι καθ᾽ εἱμαρμένην πολλάκις ὀρεγόμενος πολλάκις ἀποθνήσκεις; d. h., wie man richtig erklärt hat: wenn das „Geschick" waltete, so würdest du dich nicht vor Gier schlaflos machen, dein freier Wille ist es, der dich zu immer heißerem Begehren treibt. Das ist aber ein sehr kurzsichtiger Gedanke, denn gerade auch den Charakter der Menschen, also auch die Geldgier, nicht nur den Besitz des Reichtums machten die Astrologen von den Gestirnen abhängig.[3]) Aber selbst,

---

1) Der Gedanke wird in großer Kürze entwickelt: βασιλεύειν οὐ θέλω, πλουτεῖν οὐ βούλομαι, τὴν στρατηγίαν παρῄτημαι, πορνεύειν μεμίσηκα usw. Das soll heißen: ich bleibe wie ich bin, kümmere mich um keinen Einfluß der Gestirne; daraus soll aber zugleich ein Lob des christlichen Lebenswandel hörbar werden. 2) Ich lese mit Schwartz und Wilamowitz: μετ᾽ ἀξιοπιστίας καὶ διὰ τῆς δόξης γίνονται πένητες· καὶ ὁ μετριώτερος . . . 3) Der ganze sogenannte Manethos gibt dafür Beispiele.

wenn wir hier ein Auge zudrücken wollten, würde Tatian doch durch seine nächsten moralischen Äußerungen: ἀπόθνῃσκε τῷ κόσμῳ[1]) παραιτούμενος τὴν ἐν αὐτῷ μανίαν wieder aus dem Stile fallen: fern davon, eine Widerlegung zustande zu bringen, vermischt er Reflexion und Ermahnung.

Fast nirgends läßt sich überhaupt der Schriftsteller wirklich an der Stange eines einheitlich durchgeführten Themas halten. Mustern wir einmal die Kapitel, die vom 24. an sich folgen. Tatian verwirft die griechische Bühne[2]) und die Musik: mag dies alles den Hellenen bleiben. Dann geht er (25) gegen die Philosophen vor, namentlich gegen die Kyniker, zeigt nach altbeliebter Methode den Widerspruch der Schulen, und trägt kurz die eigne Lehre vor. Danach fragt er, warum nun die Griechen die Diener Gottes so haßten und ihnen Kannibalismus vorwürfen; ihre Mythen erzählten doch von Pelops u. a. ganz Ähnliches. Man solle (26) bei den Hellenen endlich aufhören Wörterprunk zu treiben, unnütze Wissenschaft zu üben, zum Himmel zu gaffen und in Gruben zu fallen.[3]) Wieder begeht hier der Autor einen seiner gewöhnlichen formalen Fehler. Die Philosophie bringt ihn auf die ihm so besonders verhaßte Formalistik der Griechen, die er schon im ersten Kapitel behandelt hat, aber er mischt durch den Hinweis auf Thales' Schicksal wieder ein philosophisches Motiv unter, das hier gar keinen Platz hat. Das geniert ihn natürlich nicht weiter, er wirft sich nun heftig auf die grammatischen Zeitbegriffe und kehrt dann zu dem einen seiner Themata zurück, zur Frage: warum darf ich allein meine Lehre nicht äußern, warum bekämpft ihr mich? Ihr habt doch, fährt er fort, keine höhere Weisheit als wir, ihr seht dieselbe Sonne, seid den gleichen Lebensbedingungen unterworfen. Gleichwohl stimmt ihr alle untereinander nicht und stört euch gegenseitig. Es folgt ein neuer längerer Angriff auf die Wortklauber und Redekünstler, und wieder wird gefragt (27), warum die Besitzer dieser παιδεία ihm nicht seine eigene Lehre lassen wollen. Aber dabei bleibt es nicht; es geht nun auf einem ganz anderen Wege weiter. Der Redner versetzt sich plötzlich vor Gericht. Der Räuber, heißt es, würde nicht gleich auf seinen Namen hin bestraft, sondern erst nach der Untersuchung seines Verbrechens, aber die Christen hasse man ohne Untersuchung.[4]) Übrigens läsen ja die Griechen auch allerhand atheistische Bücher, man habe zwar vor alten Zeiten den Diagoras bestraft, erbaue sich aber jetzt an seinen Φρύγιοι λόγοι[5]), ebenso treibe man sonst die Lektüre recht skeptischer Schriften. Auch wenn der Verächter der Götter, Epikur, voranschritte, habe er, Tatian, keinen größeren Respekt vor den Behörden als vor den Göttern.[6]) Er könne seine Auffassung nicht verhehlen, sein

1) E. Schwartz weist für diesen Ausdruck auf Excerpta Theodot. Clem. Alex. *Fr.* 80 καὶ ἀποθῄσκουσιν μὲν τῷ κόσμῳ hin. 2) Einzelheiten behandle ich noch unten. 3) Die Geschichte von Thales (26 p. 27, 19) verdankt er einem Kompendium wie Diogenes Laertius I 1, 8, 34. Vgl. auch Tertull. *ad nat.* II 4, 34; *de an.* 6, 25. Dasselbe Mißverständnis zeigt sich noch bei Theodoret: *Graec. aff. cur.* I 37. 4) Vgl. oben S. 100f. 5) Allein hier zitiert. 6) Die Stelle scheint zuerst dunkel, um so mehr als in den Handschriften nach τοὺς ἄρχοντας οὐδὲν πλέον kein Verbum folgt, sondern nur die Worte τοῦ θεοῦ. Wilamowitz ergänzt treffend σέβω. Die Stelle bezieht sich auf Epikurs vor-

Bekenntnis nicht unterdrücken, habe nicht das Herz eines Hirsches. Das griechische Geistesleben gleiche dem Schwätzer Thersites. Es folgt ein sehr schlecht gewähltes Beispiel aus Herodor, dann wieder ein Angriff auf die Grammatiker, auf die philosophischen Dialektiker, endlich auf die Philosophen selbst. Damit sich abzugeben ist für Tatian das Werk dessen, der seine philosophischen Anschauungen sich selbst zum Gesetze macht.[1]) Der Begriff des Gesetzes legt ihm nun den Angriff auf die heidnische νομοθεσία nahe. Eigentlich, meint er, müsse es eine πολιτεία der gesamten Welt geben. Er führt das in direkter Anlehnung an einen griechischen locus communis[2]) aus, indem er die verschiedenen Bräuche bei den verschiedenen Völkern beleuchtet. Summa summarum: man weiß schließlich nicht, worauf der Schriftsteller hinaus will, ob auf die ungerechte Behandlung der Christen oder auf die unnütze Bildung der Griechenwelt und ihre formale Schulung. Fast immer läßt sich Tatian so von irgend einem neuen Begriffe in ein Seitengäßchen ziehen, zerbröckelt einen Gedanken in mehrere Stücke, die er dann an verschiedenen Stellen behandelt, und wir merken zuletzt wohl, daß aus seinem Hasse gegen die Grammatiker auch ein wenig das Bewußtsein des untüchtigen Schülers herausklingt.[3])

Heftig bekämpft der Apologet die Formalistik der Gegner, heftiger ihre Vorstellungs- und Gedankenwelt. Hier sind die Fehler nun noch handgreiflicher. Kalkmann hat gezeigt, woher Tatian seinen Künstlerkatalog hat. Ich will die Frage, wenn diese Dinge nach Kalkmann überhaupt noch fraglich erscheinen könnten, nicht aufs neue behandeln, sondern lieber einige andere Beispiele anführen, die uns interessante Aufschlüsse über Tatians Wissen zu geben vermögen. Er tut sich recht groß mit seiner Kunde von den Katasterismen (Kap. 9; 10); aber gerade da muß ihm nun Schnitzer auf Schnitzer unterlaufen. Er nimmt an, daß die „Locke der Berenike" ihren Namen nach dem Tode der Berenike erhalten habe, er glaubt, das Gestirn des Antinoos sei der Mond gewesen (vgl. dagegen Dio Cass. LXIX 11, 4), und erklärt auch das Deltoton ungewöhnlich.[4]) In der griechischen Dichtung vollends ist Tatian sehr wenig zuhause. Was Antigenidas mit Aristoxenos (p. 26, 14 τί δέ μοι καὶ κατὰ Ἀριστόξενον τὸν Θηβαῖον Ἀντιγενίδην πολυπραγμονεῖν;) anders zu tun haben soll, als daß sie beide in einem Musikerkatalog gestanden haben dürften, ist nicht abzusehen, und vergeblich wird man sich wohl

---

sichtige Haltung gegenüber den öffentlichen Kulten (Philod. περὶ εὐσ. p. 127, 24 sqq. *Gomp.*) und überhaupt den Staatsgöttern (Cicero: *de n. d.* I 41, 115). Darin sah man schon früh eine gewisse Angst vor den Behörden: Cic. *a. a. O.* III 1, 3 *ne quid invidiae subeat aut criminis.*

1) Übrigens auch eine recht niedrige Einschätzung seiner selbst. 2) Vgl. z. B. Sext. Emp. ὑπ. III 198 ff. 3) Ich weise u. a. hier noch auf zwei Kapitel hin, die recht schwierig zu erfassen sind. Dies ist neben dem 32. Kapitel besonders das 19. Man versteht erst den überaus schwerfällig zum Ausdrucke gebrachten Gedanken, wenn man den Satz: κόσμου μὲν γὰρ ἡ κατασκευὴ καλή, τὸ δὲ ἐν αὐτῷ πολίτευμα φαῦλον (vgl. p. 22, 6) zur Grundlage nimmt. Die μαντική soll nur wieder die Schlechtigkeit der Götter und ihren verderblichen Einfluß auf die Menschen zeigen, die dadurch auch das Dasein der Welt ins Schlechte verwandeln. 4) Indem er es gegen fast alle astronomischen Quellen auf Sizilien bezieht: vgl. Maaß: *Comment. in Arat. rel.* p. 223, 11. 576.

bemühen, eine Beziehung zwischen dem Mythographen Hegesianax — Tatian schreibt fälschlich Ἡγησίου μυθολογήματα — und Menander, τῆς ἐκείνου γλώττης ὁ στιχοποιός, herzustellen; Tatian hat schwerlich genau gewußt, wer Menander war. Sehr verdächtig ist auch der Samier Horos (40 p. 41, 22); unabhängig von Kalkmann[1]) bin ich auf den Gedanken gekommen, daß hier eine Verwechslung mit den ὧροι Σαμίων vorliege. Kleinere Versehen sind die Verwirrung in dem Bericht über Helenas Ausgang (10 p. 11, 23) und das falsche Zitat aus Herakleit: ἐμαυτὸν ἐδιδαξάμην (2 p. 3, 11). Über den schönen Schriftstellerkatalog endlich, innerhalb dessen Epimenides mit der Sibylle und Aristaios Arm in Arm erscheint und der Kentaur Asbolos herumgaloppiert, hat Kalkmann genug gesagt.[2])

Ich beabsichtige nicht entfernt, Tatians Quellen im einzelnen nachzuweisen, überhaupt will ich hier ebenso wie bei Justin nichts als nur eine Skizze seines Wesens geben, damit die Entwicklung der Apologetik von Aristides zu Athenagoras dem Leser deutlich werde. Gleichwohl muß die Frage nach dem, was Tatian vorgelegen hat, doch noch etwas näher ins Auge gefaßt werden. Zum Teil ist diese nun schon beantwortet worden, die zahlreichen Schnitzer Tatians haben uns schon gezeigt, daß er rasch aus allerhand Hilfsbüchern eine Anzahl Notizen zusammenzuraffen versucht hat. So kann denn überhaupt von irgendwelchen ernsteren philosophischen Studien d. h. von intensiverer Lektüre keine Rede sein. Von Demokrit weiß er nur, was die literarische Fabel über den Philosophen berichtete (17 p. 18, 12ff.), daß er ein Schüler des Magiers Ostanes (Synkellos p. 471, 11; vgl. auch Plinius: *n. h.* XXX 8f.; Diels: *Vorsokratiker* 462ff.) gewesen, und kennt nur seine angebliche Schrift über die ξυμπάθειαι und ἀντιπάθειαι.[3]) Für seine Angriffe auf die Philosophen (Kap. 2; 3) lag ihm eins der häufigen Klatschbücher aus dieser Literatur vor[4]), wie ebenso für die εὑρήματα (Kap. 1) eine entsprechende Zusammenstellung, wenn er nicht diese schon durch irgend eine ihm und Josephus gleichgestimmte Seele geliefert erhielt.[5]) Seine Kenntnis von Zenons Lehre der ἀποκατάστασις beweist angesichts der weiten Verbreitung dieses Dogmas durchaus kein Studium des Philosophen selbst[6]), ein Gemeinplatz ist bekanntlich der von Tatian öfter gebrauchte Satz vom Widerspruche der Philosophen untereinander (9 p. 4, 13; 25 p. 26, 28), wie wir oben in der Einleitung gesehen haben; der Hinweis auf den Skythen

1) *a. a. O.* 511. 2) *a. a. O.* 509f. 3) Vgl. Schwartz' Index p. 56.
4) Einzelnes steht bei Diogenes Laertius; so finden sich die Geschichten von Herakleit IX 1, 3. Die κυνογαμία des Krates kennen wir aus Clem. Al. *Str.* IV 19, 123 (Suidas). Der Angriff auf Platons γαστριμαργία (p. 2, 22) findet ein Analogon bei Heraklit: *All.* LXXIV πολλάκις ἐπὶ τὰς τυραννικὰς ἐφθείρετο θύρας, ἐν ἐλευθέρῳ δὲ σώματι δουλικὴν ἠνέσχετο τύχην καὶ μέχρι πράσεως (vgl. Gregor Naz. *c. Jul.* I 72). Diogenes' Todesart ist Gemeinplatz in dieser Art von Literatur: Lukian: *vit. auct.* 10 (Plutarch: *de es. carn.* I 6), wie Aristipps πορφυρίς immer wieder vorkommt. Auch Alexanders Zorn (2) ist Gemeinplatz: Seneca, *de ira* III 17, 1 (Schwartz). 5) Kremmer: *De catalogis heurematum* p. 8sqq. Es ergibt sich dabei, daß die Nachricht von der Sternkunde der Karer sonst nirgends bezeugt wird und daß die Geschichte von Atossas Brief ein Irrtum ist. 6) Ich glaube übrigens nicht, daß hier von Zenon im anderen Sinne als vom Schulhaupt die Rede ist und freue mich, dies auch von Heinze: *Die Lehre vom Logos* S. 86 ausgesprochen zu sehen.

Anacharsis (12 p. 14, 2) war zu Tatians Zeit gang und gäbe.[1]) Überhaupt ist alles bei ihm Literatur. Er tut zwar, geradeso wie bei den Kunstwerken, bei der Besprechung des Kultes des Juppiter Latiarius und der Artemis (29) so, als habe er sich persönlich von diesen blutigen Opfern überzeugt, aber er folgt hier nur dem allgemeinen Brauche der Apologeten, die an römische Menschenopfer noch zu ihrer Zeit zu glauben vorgaben.[2]) Vollends ist, was eigentlich kaum mehr gesagt zu werden braucht, der ganze Streit der Apologeten gegen die Götter, ihre Unzulänglichkeit, ihre Sünden, die törichten Allegorien nichts weiter als ein locus communissimus, als der gewöhnlichste Abklatsch heidnischer Auslassungen über dies Thema.[3]) Und so ist denn überall die Tradition zu bemerken und zwar durchaus nicht die beste. Neben dem vielleicht von ihm herangezogenen Justin[4]) hat Tatian noch eine oder die andere uns verloren gegangene Streitschrift benutzt, vielleicht noch ein paar jüdische Pasquille gegen die griechische Literatur, wie Josephus' Buch gegen Apion eins ist, eingesehen, dabei wahrscheinlich auch Alexander Polyhistor oder ein ihn ausschreibendes Kompendium neben einer pikanten Darstellung griechischer Kunstwerke zur Hand genommen; in dies Gemengsel sind seine sonstigen Kenntnisse eingestreut. — In dieser ganzen Bekämpfung des Heidentums ist nichts originell als der Haß des Apologeten, der Eifer, mit dem der Orientale, was irgend den Griechen schaden kann, zu einem Zerrbilde ihres Wesens gruppiert. Er ist ein Original, aber ein ziemlich trauriges, ein Mensch von äußerst geringer Ehrlichkeit gegen andere und gegen sich selbst. Man ließe sich den energischen Haß eines Barbaren gegen die Griechen wohl gefallen[5]), aber wenn der Feind der Attizisten doch wieder attizistisch flöten will, den Hiatus meidet, kurze Sätzchen schnitzelt, dann ist von Urwüchsigkeit nichts zu spüren. Wieweit er theologisch selbständig ist, haben wir hier nicht zu untersuchen, obwohl seine Abhängigkeit von der philonischen Schule feststeht[6]), und

---

1) Vgl. Schmid: Pauly-Wissowas *Realencyklopädie* 2017 f. 2) Vgl. oben S. 66, 1. 3) Die Geschichte von Daphne, die den Orakelgott betrügt (8 p. 9, 17; 19 p. 21, 22) findet sich sonst bei Lukian: *dial. deor.* 16; [*de sacrif.*] 4, der Spott über das Sternbild des Hundes der Erigone (9 p. 10, 13) klingt an *deor. conc.* 5 an. Interessant ist der Vergleich von 21 p. 23, 21 διὰ τί γὰρ οὐ κυεῖ νῦν ἡ Ἥρα; πότερον γεγήρακεν ἢ τοῦ μηνύσοντος ὑμῖν ἀπορεῖ; mit Seneca *Fr.* 119: *Quid ergo est . . . quare apud poetas salacissimus Iuppiter desierit liberos tollere? utrum sexagenarius factus est?* Ganz ähnlich ist Theophilus II 3 und noch mehr Minuc. 21, 11. Es sind skeptische Fragen: Cic. *de n. d.* III 16, 41. Solchen Quellen mag Tatian auch den versteckten Hinweis auf einen Vers des Kallimachos danken (27 p. 28, 31 f.), vielleicht einer ähnlichen Schrift, wie sie Athenagoras XXX benutzt. 4) Sicher ist mir dies nicht. Die Stelle von der Päderastie der Römer (28 p. 29, 24), wo der Autor verlogener Weise wieder aus Autopsie zu reden behauptet, kann auch aus dem philosophischen Sprachgebrauche stammen (Dio VII 134 p. 268 R; Seneca *ep.* 95, 24; *de ira* I 21, 3; letztere beiden Stellen zeigte mir Schwartz). Das Bild vom λόγος ferner (5 p. 5, 27 f.) scheint aus *Dial. c. Tr.* 61 zu stammen, aber Philo: *de gig.* I 266 (über das πνεῦμα) ist doch ähnlicher. Dasselbe ergibt der Vergleich von Justin: *Ap.* II 15 (καὶ Φιλαινιδείοις καὶ Ἀρχεστρατείοις καὶ Ἐπικουρείοις) mit Tat. 34 p. 36, 22 (. . μὴ Φιλαινίδος μηδὲ Ἐλεφαντίδος . . .; vgl. Clem. Al. *Protr.* IV 61). Vgl. darüber auch Dembowski: *Die Quellen der griechischen Apologetik des 2. Jahrhunderts.* I. 5) Daß er von der christlichen Philosophie (31—33; 35; 40) redet, geschieht natürlich nur mit polemischer Absicht; denn für ihn gibt es nur eine christliche Philosophie. 6) Siegfried: *Philo von Alexandrien* S. 333 ff.

seine Idee vom Logos[1]) nicht minder als seine Dämonenlehre[2]) schwerlich sein Eigentum sein können.

So ist denn Tatian ein neues Beispiel für die literarische Unreife dieses jungen Christentums. Alle drei bisher betrachteten Apologeten können noch nicht schreiben, keinen Gedankenbau aufführen; sie sind unwissend, unlogisch, ungeschickt. Aber sie streben, sie wollen lernen. Aristides' Wissen ist Ignoranz, Justin und Tatian sind Halbgebildete. Von diesen letzten beiden aber hat Tatian sich schon mehr als sein Lehrer in allerhand hellenischen Büchern und Traktaten verschiedener Art umgesehen, und soviel Unsinn der Orientale auch bringt, so polternd sich der halbgebildete Besserwisser gegen seine Lehrer benimmt, man darf ihm nicht abstreiten, daß er die Notwendigkeit der hellenischen Bildung innerlich erkannt hat. Ein erfreulicherer Mensch, ein gründlicherer Arbeiter soll in Athenagoras vor uns stehen. Aber auch bei ihm werden wir erkennen, daß man eine andere Kultur nicht wie ein neues Kleid anziehen kann.

---

1) Der Logos ist nach Tatian 5 p. 5, 23 ἔργον πρωτότοκον τοῦ πατρός, nach Philon: *de conf. ling.* I 427 der πρωτόγονος Gottes. Die Anschauung von der Emanation des Logos findet ein Analogon in der eben genannten Stelle (S. 112 Anm. 4) und in Philos Ausführungen: *q. det. pot. ins.* I 209; Heinze: *Die Lehre vom Logos* 257; 290. Der Logos ist ὁ τὴν ὕλην δημιουργήσας (p. 6, 9) wie bei Philon: *q. rer. div. her.* I 491 f. der τομεύς der Welt. Auch der bekannte stoisch-philonische λόγος προφορικός klingt an in Tatians λόγου προφορά (1 p. 2, 2). Ebenso endlich wie die Stoa und auch Philon (Heinze 242) identifiziert Tatian Logos und Pneuma 7 p. 7, 6. 2) Darüber s. zu Athenagoras XXV das Nötige.

DIE APOLOGIE DES ATHENAGORAS.

Die Ausgabe und der Kommentar des Athenagoras erfordern zunächst die Beantwortung der Frage nach der Überlieferung und textkritischen Behandlung des Apologeten. Zu wirklicher Klarheit darüber sind wir erst vor noch nicht gar langer Zeit gediehen, da Harnack, noch fußend auf den schlechten Kollationen, die von Otto für seine Apologetentexte benutzte, den Pariser Arethas-Kodex 451 als die einzige Textquelle auch für Athenagoras erwies[1] und O. v. Gebhardt[2] aus genauer Kenntnis der Handschrift dies Ergebnis bestätigte und uns diesen überaus wertvollen Kodex im einzelnen kennen lehrte. Von Gebhardt unabhängig verglich E. Schwartz die Handschrift und legte seine Ergebnisse in der 1891 erschienenen Ausgabe nieder, die allein für uns in Betracht kommen kann. Denn soviel auch nach Gesners *editio princeps*[3]) von den folgenden Herausgebern, einem Suffridus Petrus (1566), Dechair (1706), Maran (1742) u. a. für den Text und seine grammatische wie historische Erklärung geleistet worden ist, so wenig konnte vor der Schwartzschen Ausgabe von einer wirklichen handschriftlichen Grundlage die Rede sein. Den kleinen Versehen, die auch in dieser mit untergelaufen sind, kann wesentliche Bedeutung natürlich nicht zugemessen werden.[4])

Aus den Untersuchungen von Gebhardt und Schwartz geht nun dieses hervor. Der *cod.* 451 ist von Baanes im Jahre 914 im Auftrage des bekannten Erzbischofs Arethas geschrieben worden.[5]) Außer späten der Humanistenzeit entstammenden Verbesserungen zeigt er Korrekturen viel älterer Hände, und zwar einige wenige vom Schreiber selbst in währender Arbeit gemachte, danach andere, die Arethas nachher vorgenommen hat. *„Es ist die Hand des Arethas“*, sagt v. Gebhardt (S. 175), *„welche den Text aller in dem Bande vereinigten Schriften Seite für Seite durchkorrigierte, indem sie falsche Buchstaben durch Rasur entfernte und die so entstandenen Lücken mit möglichster Anbequemung an die Hand des Schreibers ausfüllte.“* Von Arethas stammen fast alle Akzente und Spiritus, die Einteilung der von Baanes aus einer Unzialhandschrift ohne Unterscheidungszeichen abgeschriebenen Worte[6]), eben-

---

1) *Texte und Untersuchungen* 1882. I. 1. 2. Vgl. besonders S. 176 ff.
2) ebenda 3, S. 154 ff. 3) Die Vorrede ist vom Jahre 1557, der Titel nennt 1560. Gesners Handschrift war unserem *cod. Monacensis* am ähnlichsten: Schwartz in der *praefatio* seiner Ausgabe p. XXX. 4) Es handelt sich um Preuschens Nachträge: *Theologische Literaturzeitung* 1892 Sp. 543. Sie betreffen meist Kleinigkeiten; ich habe danach den Apparat verbessert. 5) Die Subskription lautet: ἐγράφη χειρὶ βαάνους νοταρίου ἀρέθα ἀρχιεπισκόπου καισαρείας καππαδοκίας ἔτει κόσμου ͵ϛυκβʹ. 6) Baanes schreibt Kap. X S. 128, 4 ακουσασα θεοὺς für ἀκούσας ἀθέους, Kap. XXV S. 145, 5 ἀλλὰ λόγωι für ἀλλ᾽ ἀλόγωι. Anderseits hat auch Arethas gelegentlich nicht abgetrennt: Kap. XX S. 136, 20 f.

so die Verbesserungen der gröberen Itazismen. Andere Korrekturen könnten den Eindruck erwecken, daß sie aus einem anderen, zum Vergleich herangezogenen Kodex stammten, aber Schwartz hat (p. IV ff.) den überzeugenden Nachweis erbracht, daß manche von diesen „Verbesserungen“ aus einer, oft nicht gerade glücklichen Vermutung stammen (vgl. z. B. Kap. X S. 128, 2: //γοντας *A* λέγοντας *a*, wo Schwartz richtig ἄγοντας schreibt; Kap. XXV S. 144, 23: εἰcορῶντοc *A* εἰcορῶντας *a*, wo allein εἰcορῶντεc möglich ist; Kap. XXVI S. 145, 30: ὁ richtig *A* ὃc falsch *a*). Wo aber Arethas das Richtige gefunden hat, z. B. Kap. XXXII S. 152, 2, wo er nach τιθέντοc das von *A* ausgelassene ζωῆc nachtrug, oder Kap. I S. 120, 12, wo er καὶ vor ὄφειc ergänzte[1], oder Kap. XVI S. 132, 13, wo τιc richtig nachgetragen, oder Kap. XVIII S. 134, 27, wo Βρόντην hergestellt ist, da mag er entweder die von Baanes kopierte Handschrift noch einmal zur Kontrolle herangezogen oder sich auf sein eignes Gefühl[2]) und Urteil verlassen haben; nirgends jedoch ist die Spur einer anderen seinen Text kreuzenden Überlieferung ersichtlich.

Die Überlieferung des Textes selbst in der Handschrift hat man mit Recht ziemlich niedrig eingeschätzt. Zunächst fällt die große Flüchtigkeit auf, die eine Masse von Auslassungen im Text verschuldet hat. Um von den kleinen Schäden zu schweigen, so zeigen sich schon bei einer flüchtigen Lektüre die klaffendsten Lücken. Kap. XXXII S. 151, 32 fehlt nach ἐπιφέροντοc die Fortsetzung eines christlichen Spruches, Kap. XXI S. 138, 6 das zweite Glied der Disjunktive, XXVIII S. 147, 14 muß aus Herodot τὸ γὰρ τῆc Ἴcιδοc ergänzt werden, XVII S. 133, 20 f. zeigen die Worte καὶ Φειδίου τὰ λοιπὰ εἴδωλα, daß hier durch Auslassung wichtiger Satzteile ein unheilbarer Unsinn entstanden ist; einen anderen ebenso zu erklärenden Galimathias XIX S. 135, 2 f. ἐκεῖνο τοίνυν .... ονειναι habe ich zu bessern gesucht.[3]) Daß aber ein großer Teil dieser Korruptelen in der Vorlage von *A* schon vorhanden war, beweist die Ehrlichkeit, mit der Baanes das letzte sinnlose Wort des eben erwähnten Beispiels (ονειναι) abgeschrieben hat und besonders auch XXI S. 137, 21, wo für die vor διὰ δὲ χρόα fallende Lücke in *A* eine Stelle offen gelassen ist.

Schwerer sind natürlich die Interpolationen zu erkennen. Ich habe Schwartz da, wo er solche Stellen ausscheidet, mehrfach nicht folgen können, immerhin aber scheint mir der Text des Athenagoras keineswegs auch von dieser Art Korruptelen ganz frei zu sein. So stört denn sicher I S. 120, 16—19, ἡμῖν δὲ .... τιμωρίαc den Zusammenhang nach

---

ὀρφευcανδεφάνηc für Ὀρφεύc· »ἂν δὲ Φάνηc ...«; Kap. XXIX S. 148, 26 ἄγαν ορμιcθωι für ἀγάνορι μιcθῷ, Kap. XXXII 151, 12 γυναικι διαδελφῆι (... φῆ *A*) für γυναικὶ ⟨δὲ τῇ Schwartz⟩ ἰδίᾳ ἀδελφῇ. Gebhardt *a. a. O.* S. 176.

1) Vgl. über Schwartz' Schreibung den Kommentar. 2) Vgl. auch Kap. XV S. 131, 25; hier ist ziemlich gut οὐχ vor ὕλη ergänzt. Die sonst von Preuschen noch nachgetragenen Fälle von Änderungen auf Rasur (*a. a. O.* Sp. 544) sind für die Beurteilung der Handschrift unwesentlich. 3) Andere Beispiele von Auslassungen, über die nicht zu streiten ist, sind: X S. 127, 17 vor αὐτοῦ. S. 127, 30 γῆc οχιαc. XI S. 128, 23 vor εὐδαίμοναc. XIII S. 130, 11 nach ἐποπτεύοντα. XXII S. 140, 9 nach τί δὲ. S. 140, 14 περὶ πελώρου (vgl. meinen Kommentar). XXV S. 144, 20 vor τὸ παρ' ἐλπίδα. XXVI S. 145, 25 nach λέγειν, wo ich die Ergänzung ziemlich leicht gefunden habe. XXIX S. 148, 31 ὡc vor οὔτε. XXX S. 149, 12 f. nach διὰ τὴν Δερκετώ. XXXIII S. 152, 14 nach ἡμέτερα.

Gedanken und Form, und XIV S. 130, 26 ist Ἀλκμὰν καὶ Ἡσίοδος aus der Randbemerkung eines literaturkundigen Lesers in den Text geraten.

Für alles weitere, die Lesarten der direkt oder indirekt aus *A* geflossenen Überlieferung verweise ich auf Schwartz' *praefatio*. Meine Aufgabe ist es hier nicht, schon einmal Gesagtes und zwar so gut Gesagtes *in usum scholarum* breit zu wiederholen, sondern nur in knapper Form das von der Wissenschaft als sicher Ermittelte vorzulegen, einen Text zu geben, der wenigstens keinen Rückschritt bedeutet, zum besten Teile aber den Autor in eine möglichst richtige geschichtliche Beleuchtung zu bringen.

Verzeichnis der Handschriften.

A = *codex Parisinus 451, für Arethas im Jahre 914 von Baanes geschrieben.*
a = *Verbesserungen von Arethas' Hand.*
n = *codex Mutinensis III D 7, aus Aa abgeschrieben.*
p = *codex Parisinus 174, aus Aa abgeschrieben.*
c = *codex Parisinus 450, aus Aa abgeschrieben.*
s = *codex Argentoratensis 9, aus n abgeschrieben.*
Zu den kritischen Zeichen ist sonst S. 2 zu vergleichen.
(H. = Hand.)

ΑΘΗΝΑΓΟΡΟΥ ΑΘΗΝΑΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΧΡΙΣΤΙΑΝΟΥ ΠΡΕΣΒΕΙΑ ΠΕΡΙ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ.

[Αὐτοκράτορcιν Μάρκῳ Αὐρηλίῳ Ἀντωνίνῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομόδῳ Ἀρμενιακοῖc Σαρματικοῖc, τὸ δὲ μέγιcτον φιλοcόφοιc.]

I. Ἡ ὑμετέρα, μεγάλοι βαcιλέων, οἰκουμένη ἄλλοc ἄλλοιc ἔθεcι χρῶνται καὶ νόμοιc, καὶ οὐδεὶc αὐτῶν νόμῳ καὶ φόβῳ δίκηc, κἂν γελοῖα
5 ᾖ, μὴ cτέργειν τὰ πάτρια εἴργεται, ἀλλ᾽ ὁ μὲν Ἰλιεὺc θεὸν Ἕκτορα λέγει καὶ τὴν Ἑλένην Ἀδράcτειαν ἐπιcτάμενοc προcκυνεῖ, ὁ δὲ Λακεδαιμόνιοc Ἀγαμέμνονα Δία καὶ Φυλονόην τὴν Τυνδάρεω θυγατέρα καὶ *τεννηνοδίαν* cέβει, ὁ δὲ Ἀθηναῖοc Ἐρεχθεῖ Ποcειδῶνι θύει καὶ Ἀγραύλῳ Ἀθηναῖοι καὶ τελετὰc καὶ μυcτήρια [Ἀθηναῖοι] ἄγουcιν καὶ Πανδρόcῳ,
10 αἳ ἐνομίcθηcαν ἀcεβεῖν ἀνοίξαcαι τὴν λάρνακα, καὶ ἑνὶ λόγῳ κατὰ ἔθνη καὶ δήμουc θυcίαc κατάγουcιν ἃc ἂν θέλωcιν ἄνθρωποι καὶ μυcτήρια. οἱ δὲ Αἰγύπτιοι καὶ αἰλούρουc καὶ κροκοδείλουc καὶ ὄφειc καὶ ἀcπίδαc καὶ κύναc θεοὺc νομίζουcιν. καὶ τούτοιc πᾶcιν ἐπιτρέπετε καὶ ὑμεῖc καὶ οἱ νόμοι, τὸ μὲν [οὖν] μηδ᾽ ὅλωc θεὸν ἡγεῖcθαι ἀcεβὲc
15 καὶ ἀνόcιον νομίcαντεc, τὸ δὲ οἷc ἕκαcτοc βούλεται χρῆcθαι ὡc θεοῖc ἀναγκαῖον, ἵνα τῷ πρὸc τὸ θεῖον δέει ἀπέχωνται τοῦ ἀδικεῖν.[ἡμῖν δέ, καὶ μὴ παρακρουcθῆτε ὡc οἱ πολλοὶ ἐξ ἀκοῆc, τῷ ὀνόματι ἀπεχθάνεται· οὐ γὰρ τὰ ὀνόματα μίcουc ἄξια, ἀλλὰ τὸ ἀδίκημα δίκηc καὶ τιμωρίαc.] διόπερ τὸ πρᾶον ὑμῶν καὶ ἥμερον καὶ τὸ πρὸc
20 ἅπαντα εἰρηνικὸν καὶ φιλάνθρωπον θαυμάζοντεc οἱ μὲν καθ᾽ ἕνα ἰcονομοῦνται, αἱ δὲ πόλειc πρὸc ἀξίαν τῆc ἴcηc μετέχουcι τιμῆc, καὶ ἡ cύμπαcα οἰκουμένη τῇ ὑμετέρᾳ cυνέcει βαθείαc εἰρήνηc ἀπολαύουcιν. ἡμεῖc δὲ οἱ λεγόμενοι Χριcτιανοί, ὅτι μὴ προνενόηcθε καὶ ἡμῶν, cυγχωρεῖτε δὲ μηδὲν ἀδικοῦνταc, ἀλλὰ καὶ πάντων, ὡc προϊόντοc τοῦ
25 λόγου δειχθήcεται, εὐcεβέcτατα διακειμένουc καὶ δικαιότατα πρόc τε

2 ἀρμε//ιακοιc *A* (κ *scheint ausradiert zu sein*) ἀρμενιακοῖc *a* Γερμανικοῖc *Mommsen, Schwartz.* 3 μεγάλοι: μέγιcτοι *Stephanus.* 6 ἐπιcτάμενον *A verb. von 1. H.* 7 τυνδάρεωc *A.* — τεννηνοδίαν: Τέννην ὁ Τενέδιοc *Gesner vgl. Cicero: Verr. II 1, 19 (de nat. deor. III 15, 39)* (καθὰ) τὴν Ἐνοδίαν *Schwartz* Ἄρτεμιν Ὀρθίαν *Geffcken.* 9 Ἀθηναῖοι καὶ τ. κ. μ. Ἀθηναῖοι ἄγουcιν *A* Ἀθηναῖοι κ. τ. κ. μ. ἄγουcιν *Gesner* Ἀθηνᾷ [καὶ τ. κ. μ. Ἀθ. ἄγουcιν] *Schwartz.* 11 θυcίαc κατάγουcιν: θυcίαc καὶ μυcτήρια καὶ τελετὰc ἄγουcιν *Schwartz.* — Vor θέλωcιν *ein* ἐ *übergesetzt in A.* — καὶ μυcτήρια *tilgt Schwartz.* 12 καὶ ὄφειc *a* ὄφειc *A tilgt Schwartz.* 14 οὖν *tilgt d. jüngere H. in n.* 16—19 ἡμῖν . . . τιμωρίαc *tilgt Schwartz.* 18 ἀπεχθάνεται *A* εcθε *am Rande a* ἀπεχθανόμενοι *Wilamowitz.* 22 ἀπολαύουcιν: ουcι *auf Rasur a.* 23 προνενόηcθαι *A verb. v. a.* 24 cυγχωρεῖται *A verb. v. jüngerer H.*

τὸ θεῖον καὶ τὴν ὑμετέραν βαςιλείαν, ἐλαύνεςθαι καὶ φέρεςθαι καὶ
διώκεςθαι, ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι προςπολεμούντων ἡμῖν τῶν πολλῶν,
μηνῦςαι τὰ καθ᾽ ἑαυτοὺς ἐτολμήςαμεν (διδαχθήςεςθε δὲ ὑπὸ τοῦ λόγου
ἄτερ δίκης καὶ παρὰ πάντα νόμον καὶ λόγον πάςχοντας ἡμᾶς) καὶ
δεόμεθα ὑμῶν καὶ περὶ ἡμῶν τι ςκέψαςθαι, ὅπως παυςώμεθά ποτε 5
ὑπὸ τῶν ςυκοφαντῶν ςφαττόμενοι. οὐδὲ γὰρ εἰς χρήματα ἡ παρὰ
τῶν διωκόντων ζημία οὐδὲ εἰς ἐπιτιμίαν ἡ αἰςχύνη ἢ εἰς ἄλλο τι τῶν
μειόνων ἡ βλάβη (τούτων γὰρ καταφρονοῦμεν, κἂν τοῖς πολλοῖς
δοκῇ ςπουδαῖα, δέροντα οὐ μόνον οὐκ ἀντιπαίειν οὐδὲ μὴν δικάζεςθαι
τοῖς ἄγουςιν καὶ ἁρπάζουςιν ἡμᾶς μεμαθηκότες, ἀλλὰ τοῖς μέν, κἂν 10
κατὰ κόρρης προπηλακίζωςιν, καὶ τὸ ἕτερον παίειν παρέχειν τῆς
κεφαλῆς μέρος, τοῖς δέ, εἰ τὸν χιτῶνα ἀφαιροῖντο, ἐπιδιδόναι καὶ τὸ
ἱμάτιον), ἀλλ᾽ εἰς τὰ ςώματα καὶ τὰς ψυχάς, ὅταν ἀπείπωμεν τοῖς
χρήμαςιν, ἐπιβουλεύουςιν ἡμῖν καταςκεδάζοντες ὄχλον ἐγκλημάτων,
ἃ ἡμῖν μὲν οὐδὲ μέχρις ὑπονοίας, τοῖς δὲ ἀδολεςχοῦςιν καὶ τῷ ἐκεί- 15
νων πρόςεςτι γένει. II. καὶ εἰ μέν τις ἡμᾶς ἐλέγχειν ἔχει ἢ μικρὸν
ἢ μεῖζον ἀδικοῦντας, κολάζεςθαι οὐ παραιτούμεθα, ἀλλὰ καὶ ἥτις πι-
κροτάτη καὶ ἀνηλεὴς τιμωρία, ὑπέχειν ἀξιοῦμεν· εἰ δὲ μέχρις ὀνόματος
ἡ κατηγορία (εἰς γοῦν τὴν ςήμερον ἡμέραν ἃ περὶ ἡμῶν λογοποιοῦςιν
ἡ κοινὴ καὶ ἄκριτος τῶν ἀνθρώπων φήμη, καὶ οὐδεὶς ἀδικῶν Χριςτιανὸς 20
ἐλήλεγκται), ὑμῶν ἤδη ἔργον τῶν μεγίςτων καὶ φιλανθρωποτάτων καὶ
φιλομαθεςτάτων βαςιλέων ἀποςκευάςαι ἡμῶν νόμῳ τὴν ἐπήρειαν, ἵν᾽
ὥςπερ ἡ ςύμπαςα τῆς παρ᾽ ὑμῶν εὐεργεςίας καὶ καθ᾽ ἕνα κεκοινώνηκε
καὶ κατὰ πόλεις, καὶ ἡμεῖς ἔχωμεν ὑμῖν χάριν ςεμνυνόμενοι ὅτι
πεπαύμεθα ςυκοφαντούμενοι. καὶ γὰρ οὐ πρὸς τῆς ὑμετέρας δικαιο- 25
ςύνης τοὺς μὲν ἄλλους αἰτίαν λαβόντας ἀδικημάτων μὴ πρότερον ἢ
ἐλεγχθῆναι κολάζεςθαι, ἐφ᾽ ἡμῶν δὲ μεῖζον ἰςχύειν τὸ ὄνομα τῶν ἐπὶ
τῇ δίκῃ ἐλέγχων, οὐκ εἰ ἠδίκηςέν τι ὁ κρινόμενος τῶν δικαζόντων
ἐπιζητούντων, ἀλλ᾽ εἰς τὸ ὄνομα ὡς εἰς ἀδίκημα ἐνυβριζόντων. οὐδὲν
δὲ ὄνομα ἐφ᾽ ἑαυτοῦ καὶ δι᾽ αὑτοῦ οὐ πονηρὸν οὐδὲ χρηςτὸν νομίζεται, 30
διὰ δὲ τὰς ὑποκειμένας αὐτοῖς ἢ πονηρὰς ἢ ἀγαθὰς πράξεις ἢ φλαῦρα
ἢ ἀγαθὰ δοκεῖ. ὑμεῖς δὲ ταῦτα ἴςτε φανερώτερον, ὡςανεὶ ἀπὸ φιλο-
ςοφίας καὶ παιδείας πάςης ὁρμώμενοι. διὰ τοῦτο καὶ οἱ παρ᾽ ὑμῖν
κρινόμενοι, κἂν ἐπὶ μεγίςτοις φεύγωςι, θαρροῦςιν, ⟨καὶ⟩ εἰδότες ὅτι

3 διδαχθήςεςθαι *A verb. r. a.* 7 ἢ ⟨ *A* + *a.* 8 μειόνων *Schwartz* μειζόνων *A.* 9 οὐκ ἀντιπαίειν *Schwartz* τὸ ἀντιπαίειν *A* τὸ μὴ ἀ. *Gesner.* 11 προπηλακίζουςιν *A?* προπηλακίζωςιν *auf Rasur a.* 14 καταςκεδάζοντες: ςκε *auf Rasur a.* 20 ἡ *tilgen Stephanus, Lindner.* 21 φιλανθρωποτάτων *Stephanus* φιλανθρώπων *A.* 23 τῆς παρ᾽ ὑμῶν εὐεργεςίας καὶ καθ᾽ ἕνα κεκοινώνηκε καὶ κατὰ πόλεις *Geffcken* ταῖς παρ᾽ ὑμῶν εὐεργεςίαις κ. κ. ἕ. κ. κ. κ. π. *A* ταῖς π. ὑ. εὐεργεςίαις κ. κ. ἕ. κ. * * κ. κ. π. *Schwartz, die Lücke ergänzt Wilamowitz:* εἰρήνης. 24 ἔχομεν *A.* 28 οὐκ εἰ: κει *auf Rasur a.* 30 οὐδὲ *Wilamowitz* οὔτε *A.* 34 φεύγουςι *A verb. p.* — καὶ + *Stephanus.*

ἐξετάσετε αὐτῶν τὸν βίον καὶ οὔτε τοῖς ὀνόμασι προσθήσεσθε, ἂν ᾖ
κενά, οὔτε ταῖς ἀπὸ τῶν κατηγόρων αἰτίαις, εἰ ψευδεῖς εἶεν, ἐν ἴσῃ
τάξει τὴν καταδικάζουσαν τῆς ἀπολυούσης δέχονται ψῆφον. τὸ τοίνυν
πρὸς ἅπαντας ἴσον καὶ ἡμεῖς ἀξιοῦμεν, μὴ ὅτι Χριστιανοὶ λεγόμεθα
5 μισεῖσθαι καὶ κολάζεσθαι (τί γὰρ ἡμῖν τὸ ὄνομα πρὸς κακίαν τελεῖ;),
ἀλλὰ κρίνεσθαι ἐφ᾽ ὅτῳ ἂν καὶ εὐθύνῃ τις, καὶ ἢ ἀφίεσθαι ἀπολυο-
μένους τὰς κατηγορίας ἢ κολάζεσθαι τοὺς ἁλισκομένους πονηρούς, μὴ
ἐπὶ τῷ ὀνόματι (οὐδεὶς γὰρ Χριστιανὸς πονηρός, εἰ μὴ ὑποκρίνεται
τὸν λόγον), ἐπὶ δὲ τῷ ἀδικήματι. οὕτω καὶ τοὺς ἀπὸ φιλοσοφίας
10 κρινομένους ὁρῶμεν· οὐδεὶς αὐτῶν πρὸ κρίσεως διὰ τὴν ἐπιστήμην
ἢ τέχνην ἀγαθὸς ἢ πονηρὸς τῷ δικαστῇ εἶναι δοκεῖ, ἀλλὰ δόξας μὲν
εἶναι ἄδικος κολάζεται, οὐδὲν τῇ φιλοσοφίᾳ προστριψάμενος ἔγκλημα
(ἐκεῖνος γὰρ πονηρὸς ὁ μὴ ὡς νόμος φιλοσοφῶν, ἡ δὲ ἐπιστήμη ἀναί-
τιος), ἀπολυσάμενος δὲ τὰς διαβολὰς ἀφίεται. ἔστω δὴ τὸ ἴσον καὶ ἐφ᾽
15 ἡμῶν· ὁ τῶν κρινομένων ἐξεταζέσθω βίος, τὸ δὲ ὄνομα παντὸς ἀφείσθω
ἐγκλήματος. ἀναγκαῖον δέ μοι ἀρχομένῳ ἀπολογεῖσθαι ὑπὲρ τοῦ λόγου
δεηθῆναι ὑμῶν, μέγιστοι αὐτοκράτορες, ἴσους ἡμῖν ἀκροατὰς γενέσθαι
καὶ μὴ τῇ κοινῇ καὶ ἀλόγῳ φήμῃ συναπενεχθέντας προκατασχεθῆναι,
ἐπιτρέψαι δὲ ὑμῶν τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλάληθες καὶ τῷ καθ᾽ ἡμᾶς
20 λόγῳ. ὑμεῖς τε γὰρ οὐ πρὸς ἀγνοίας ἐξαμαρτήσετε καὶ ἡμεῖς τὰ
ἀπὸ τῆς ἀκρίτου τῶν πολλῶν φήμης ἀπολυσάμενοι παυσόμεθα πολε-
μούμενοι.

III. Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα, ἀθεότητα, Θυέστεια
δεῖπνα, Οἰδιποδείους μίξεις. ἀλλὰ εἰ μὲν ἀληθῆ ταῦτα, μηδενὸς γένους
25 φείσησθε, ἐπεξέλθετε δὲ τοῖς ἀδικήμασι, σὺν γυναιξὶ καὶ παισὶ προρρίζους
ἡμᾶς ἀποκτείνατε, εἴ γέ τις ἀνθρώπων ζῇ δίκην θηρίων· καίτοι γε
καὶ τὰ θηρία τῶν ὁμογενῶν οὐχ ἅπτεται καὶ νόμῳ φύσεως καὶ
πρὸς ἕνα καιρὸν τὸν τῆς τεκνοποιίας, οὐκ ἐπ᾽ ἀδείας, μίγνυται,
γνωρίζει δὲ καὶ ὑφ᾽ ὧν ὠφελεῖται. εἴ τις οὖν καὶ τῶν θηρίων
30 ἀνημερώτερος, τίνα οὗτος πρὸς τὰ τηλικαῦτα ὑποσχὼν δίκην [καὶ] πρὸς
ἀξίαν κεκολάσθαι νομισθήσεται; εἰ δὲ λογοποιίαι ταῦτα καὶ διαβολαὶ
κεναί, φυσικῷ λόγῳ πρὸς τὴν ἀρετὴν τῆς κακίας ἀντικειμένης καὶ
πολεμούντων ἀλλήλοις τῶν ἐναντίων θείῳ νόμῳ, καὶ τοῦ μηδὲν τούτων
ἀδικεῖν *ὑμεῖς μάρτυρες, κελεύοντες μὴ ὁμολογεῖν, πρὸς ὑμῶν λοιπὸν
35 ἐξέτασιν ποιήσασθαι βίου, δογμάτων, τῆς πρὸς ὑμᾶς καὶ τὸν ὑμέτερον

2 κατηγόρων *Wilamowitz* κατηγοριῶν *A*. 2 f. *Vor* ἐν ἴσῃ τάξει *von anderen Lücke angenommen und fortgefahren:* καὶ ἐν ἴ. τ. *oder* ἐν ἴσῃ δὲ τ. 6 ὅτων *A verb. von 1. H. in p, von jüngerer in n.* 20 ἐξαμαρτήσεται *A verb. v. jüngerer H.* 21 ἀποδυσάμενοι *A verb. v. Maranus.* 23 θυέστια *A*. 24 οἰδιποδίους *A*. 26 ἀνθρώπων *die alten Ausgg.* ἀνων *A* Χριστιανῶν *Nolte* ἄνθρωπος ὢν *Schwartz.* 28 μίγνυνται *A*. 29 εἴ *auf Rasur a.* 30 ἀνη-μερότερος *A*. — καὶ *tilgt Wilamowitz.* 34 ἀδικεῖν ὑμεῖς μάρτυρες *A* ἀ. ἡμᾶς ὑμεῖς μ. *Schwartz* ἀ. ἡμεῖς μ. *Geffcken.* — ὁμολογεῖν *Lindner* ὁμονοεῖν *A*.

οἶκον καὶ τὴν βαςιλείαν ςπουδῆς καὶ ὑπακοῆς, καὶ οὕτω ποτὲ ςυγχωρῆςαι ἡμῖν οὐδὲν πλέον ἢ τοῖς διώκουςιν ἡμᾶς. νικήςομεν γὰρ αὐτοὺς ὑπὲρ ἀληθείας ἀόκνως καὶ τὰς ψυχὰς ἐπιδιδόντες.

IV. Ὅτι μὲν οὖν οὐκ ἐςμὲν ἄθεοι (πρὸς ἓν ἕκαςτον ἀπαντήςω τῶν ἐγκλημάτων), μὴ καὶ γελοῖον ᾖ τοὺς λέγοντας [μὴ] ἐλέγχειν. 5 Διαγόρᾳ μὲν γὰρ εἰκότως ἀθεότητα ἐπεκάλουν Ἀθηναῖοι, μὴ μόνον τὸν Ὀρφικὸν εἰς μέςον κατατιθέντι λόγον καὶ τὰ ἐν Ἐλευςῖνι καὶ τὰ τῶν Καβίρων δημεύοντι μυςτήρια καὶ τὸ τοῦ Ἡρακλέους ἵνα τὰς γογγύλας ἕψοι κατακόπτοντι ξόανον, ἄντικρυς δὲ ἀποφαινομένῳ μηδὲ ὅλως εἶναι θεόν· ἡμῖν δὲ διαιροῦςιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν θεὸν καὶ 10 δεικνύουςιν ἕτερον μέν τι εἶναι τὴν ὕλην ἄλλο δὲ τὸν θεὸν καὶ τὸ διὰ μέςου πολύ (τὸ μὲν γὰρ θεῖον ἀγένητον εἶναι καὶ ἀίδιον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον, τὴν δὲ ὕλην γενητὴν καὶ φθαρτήν), μή τι [οὐκ] ἀλόγως τὸ τῆς ἀθεότητος ἐπικαλοῦςιν ὄνομα; εἰ μὲν γὰρ ἐφρονοῦμεν ὅμοια τῷ Διαγόρᾳ, τοςαῦτα ἔχοντες πρὸς θεοςέβειαν 15 ἐνέχυρα, τὸ εὔτακτον, τὸ διὰ παντὸς ςύμφωνον, τὸ μέγεθος, τὴν χροιάν, τὸ ςχῆμα, τὴν διάθεςιν τοῦ κόςμου, εἰκότως ἂν ἡμῖν καὶ ἡ τοῦ μὴ θεοςεβεῖν δόξα καὶ ἡ τοῦ ἐλαύνεςθαι αἰτία προςετρίβετο· ἐπεὶ δὲ ὁ λόγος ἡμῶν ἕνα θεὸν ἄγει τὸν τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητήν, αὐτὸν μὲν οὐ γενόμενον (ὅτι τὸ ὂν οὐ γίνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν), πάντα δὲ 20 διὰ τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ λόγου πεποιηκότα, ἑκάτερα ἀλόγως πάςχομεν, καὶ κακῶς ἀγορευόμεθα καὶ διωκόμεθα.

V. Καὶ ποιηταὶ μὲν καὶ φιλόςοφοι οὐκ ἔδοξαν ἄθεοι, ἐπιςτήςαντες περὶ θεοῦ. ὁ μὲν Εὐριπίδης ἐπὶ μὲν τῶν κατὰ κοινὴν πρόληψιν ἀνεπιςτημόνως ὀνομαζομένων θεῶν διαπορῶν 25

»ὤφειλε δ᾽εἴπερ ἔςτ᾽ ἐν οὐρανῷ,
Ζεὺς μὴ τὸν αὐτὸν δυςτυχῆ καθιςτάναι·«

ἐπὶ δὲ τοῦ κατ᾽ ἐπιςτήμην νοητοῦ ὡς ἔςτιν θεὸς δογματίζων

»ὁρᾷς τὸν ὑψοῦ τόνδ᾽ ἄπειρον αἰθέρα
καὶ γῆν πέριξ ἔχοντα ὑγραῖς ἐν ἀγκάλαις; 30
τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τόνδ᾽ ἡγοῦ θεόν·«

τῶν μὲν γὰρ οὔτε τὰς οὐςίας, αἷς ἐπικατηγορεῖςθαι τὸ ὄνομα ςυμβέβηκεν, ὑποκειμένας ἑώρα (»Ζῆνα γὰρ ὅςτις ἐςτὶ Ζεύς, οὐκ οἶδα πλὴν λόγῳ«) οὔτε τὰ ὀνόματα καθ᾽ ὑποκειμένων κατηγορεῖςθαι πραγμάτων (ὧν γὰρ αἱ οὐςίαι οὐχ ὑπόκεινται, τί πλέον αὐτοῖς τῶν ὀνομάτων;), 35

2 πλέον ἢ *Maranus* πλέον *A*. 5 μὴ *tilgt Schwartz*. 8 καβήρων *A*. 9 αποφαινομένου *A verb. v. jüngerer H*. 12 ἀγέννητον *A*. 14 οὐκ *tilgt Wilamowitz*. 26 ὠφελη δὲ εἴπερ (darüber: ειλε δ᾽ει) *A*. — *Nach* οὐρανῷ + κρατῶν *Meineke*. 28 ἔςτιν θεὸς *Wilamowitz* ἐκεῖνος *A*

τὸν δὲ ἀπὸ τῶν ἔργων, ὄψιν τῶν ἀδήλων νοῶν τὰ φαινόμενα, *ἀέρα αἰθέρος γῆς*. οὗ οὖν τὰ ποιήματα καὶ ὑφ᾽ οὗ τῷ πνεύματι ἡνιοχεῖται, τοῦτον κατελαμβάνετο εἶναι θεόν, συνᾴδοντος τούτῳ καὶ Σοφοκλέους

»εἷς ταῖς ἀληθείαισιν, εἷς ἐστιν θεός,
5 ὃς οὐρανόν τ᾽ἔτευξε καὶ γαῖαν μακράν,«

πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ φύσιν τοῦ κάλλους τοῦ ἐκείνου πληρουμένην ἑκάτερα, καὶ ποῦ δεῖ εἶναι τὸν θεὸν καὶ ὅτι ἕνα δεῖ εἶναι, διδάσκων. VI. καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων, καὶ τὸ ἕνα εἶναι καὶ τὸ ἀνωτέρω τῆς ὕλης δεικνύει. 10 Λῦσις δὲ καὶ Ὄψιμος ὁ μὲν ἀριθμὸν ἄρρητον ὁρίζεται τὸν θεόν, ὁ δὲ τοῦ μεγίστου τῶν ἀριθμῶν τὴν παρὰ τὸν ἐγγυτάτω ὑπεροχήν. εἰ δὲ μέγιστος μὲν ἀριθμὸς ὁ δέκα κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς ὁ τετρακτύς τε ὢν καὶ πάντας τοὺς ἀριθμητικοὺς καὶ τοὺς ἁρμονικοὺς περιέχων λόγους, τούτῳ δὲ ἐγγὺς παράκειται ὁ ἐννέα, μονάς ἐστιν ὁ θεός, τοῦτ᾽ 15 ἔστιν εἷς· ἑνὶ γὰρ ὑπερέχει ὁ μέγιστος τὸν ἐγγυτάτω. *ἐλάχιστον αὐτῷ*. Πλάτων δὲ καὶ Ἀριστοτέλης (καὶ οὐχ ὡς ἐπιδεικνύων τὰ δόγματα τῶν φιλοσόφων ἐπ᾽ ἀκριβές, οὕτως ἃ εἰρήκασι περὶ θεοῦ διέξειμι· οἶδα γὰρ ὅτι ὅσον συνέσει καὶ ἰσχύι τῆς βασιλείας πάντων ὑπερέχετε, τοσοῦτον καὶ τῷ πᾶσαν παιδείαν ἀκριβοῦν πάντων κρατεῖτε, οὕτω 20 καθ᾽ ἕκαστον παιδείας μέρος κατορθοῦντες ὡς οὐδὲ οἱ ἓν αὐτῆς μόριον ἀποτεμόμενοι· ἀλλ᾽ ἐπειδὴ ἀδύνατον δεικνύειν ἄνευ παραθέσεως ὀνομάτων ὅτι μὴ μόνοι εἰς μονάδα τὸν θεὸν κατακλείομεν, ἐπὶ τὰς δόξας ἐτραπόμην), φησὶν οὖν ὁ Πλάτων· »τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς εὑρεῖν τε ἔργον καὶ εὑρόντα εἰς πάντας 25 ἀδύνατον λέγειν«, ἕνα τὸν ἀγένητον καὶ ἀίδιον νοῶν θεόν. εἰ δ᾽οἶδεν καὶ ἄλλους οἷον ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας, ἀλλ᾽ ὡς γενητοὺς οἶδεν αὐτούς· »θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων ἃ ἄλυτα ἐμοῦ μὴ θέλοντος, τὸ μὲν οὖν δεθὲν πᾶν λυτόν«. εἰ τοίνυν οὐκ ἔστιν ἄθεος Πλάτων, ἕνα τὸν δημιουργὸν τῶν ὅλων νοῶν ἀγένητον θεόν, 30 οὐδὲ ἡμεῖς ἄθεοι, ὑφ᾽ οὗ λόγῳ δεδημιούργηται καὶ τῷ παρ᾽ αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα, τοῦτον εἰδότες καὶ κρατύνοντες θεόν. ὁ δὲ Ἀριστοτέλης καὶ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἕνα ἄγοντες οἱονεὶ ζῷον σύνθετον, ἐκ

1 ὄψιν *Fabricius, Schwartz* ὄψει *A Ausgg.* 1 f. ἀέρα αἰθέρος γῆς *A* ἀέρος αἰθέρος γῆς *Fabricius* ἑώρα αἰθέρος γῆς *Maranus* ἐφώρα [αἰθέρος γῆς] *Schwartz.* 5 ἔτευξεν *A.* 6 θεοῦ: οὐρανοῦ *Schwartz.* 9 τῶι ἀνωτέρωι *A verb. v. jüngerer H.* 10 λυσης *A verb. v. jüngerer H.* — Ὄψιμος *Meursius* ὄψει *A.* 11 τῶν ἐγγυτάτων *A verb. v. Gesner.* 13 ἁρμονίους *A verb. v. Cod. Laubanensis, Otto.* 15 ἐλάχιστον αὐτῷ *verderbt.* 17 διέξειμι: ιέξ *und letztes* ι *auf Rasur a.* 18 ἰσχυει *A verb. auf Rasur v. a.* — ὑπερέχετε *A letztes* ε *auf Rasur a.* 19 πάντων: ντ *auf Rasur a.* — κρατεῖτε: *letztes* ε *auf Rasur a.* 21 δεικνύειν: δει *auf Rasur a.* 25 ἀγέννητον *A.* 27 ἃ ἄλυτα *Plato: Tim. p. 41a* ἀδύνατα *A.* 28 οὖν δὴ *Plato.* 29 ἀγέννητον *A.* 31 κρατύνοντες *Schwartz* κρατοῦντες *A.*

ψυχῆς καὶ σώματος συνεστηκότα λέγουσι τὸν θεόν, σῶμα μὲν αὐτοῦ
τὸ αἰθέριον νομίζοντες τούς τε πλανωμένους ἀστέρας καὶ τὴν σφαῖραν
τῶν ἀπλανῶν κινούμενα κυκλοφορητικῶς, ψυχὴν δὲ τὸν ἐπὶ τῇ
κινήσει τοῦ σώματος λόγον, αὐτὸν μὲν οὐ κινούμενον, αἴτιον δὲ τῆς
τούτου κινήσεως γινόμενον. οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, κἂν ταῖς προση- 5
γορίαις κατὰ τὰς παραλλάξεις τῆς ὕλης, δι᾽ ἧς φασι τὸ πνεῦμα χωρεῖν
τοῦ θεοῦ, πληθύνωσι τὸ θεῖον τοῖς ὀνόμασι, τῷ γοῦν ἔργῳ ἕνα νομί-
ζουσι τὸν θεόν. εἰ γὰρ ὁ μὲν θεὸς πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον ἐπὶ
γενέσει κόσμου ἐμπεριειληφὸς ἅπαντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους καθ᾽
οὓς ἕκαστα καθ᾽ εἱμαρμένην γίγνεται, τὸ δὲ πνεῦμα αὐτοῦ διήκει δι᾽ 10
ὅλου τοῦ κόσμου, ὁ θεὸς εἷς κατ᾽ αὐτούς, Ζεὺς μὲν κατὰ τὸ ζέον τῆς
ὕλης ὀνομαζόμενος, Ἥρα δὲ κατὰ τὸν ἀέρα, καὶ τὰ λοιπὰ καθ᾽ ἕκαστον
τῆς ὕλης μέρος δι᾽ ἧς κεχώρηκε καλούμενος.

VII. Ὅταν οὖν τὸ μὲν εἶναι ἓν τὸ θεῖον ὡς ἐπὶ τὸ πλεῖστον, κἂν
μὴ θέλωσι, τοῖς πᾶσι συμφωνῆται ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῶν ὅλων παραγινο- 15
μένοις, ἡμεῖς δὲ κρατύνωμεν τὸν διακοσμήσαντα τὸ πᾶν τοῦτο, τοῦτον
εἶναι τὸν θεόν, τίς ἡ αἰτία τοῖς μὲν ἐπ᾽ ἀδείας ἐξεῖναι καὶ λέγειν καὶ
γράφειν περὶ τοῦ θεοῦ ἃ θέλουσιν, ἐφ᾽ ἡμῖν δὲ κεῖσθαι νόμον, οἳ ἔχομεν
ὅ τι καὶ νοοῦμεν καὶ ὀρθῶς πεπιστεύκαμεν, ἕνα θεὸν εἶναι, ἀληθείας
σημείοις καὶ λόγοις παραστῆσαι; ποιηταὶ μὲν γὰρ καὶ φιλόσοφοι, ὡς 20
καὶ τοῖς ἄλλοις, ἐπέβαλον στοχαστικῶς, κινηθέντες μὲν κατὰ συμπάθειαν
τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ πνοῆς ὑπὸ τῆς αὐτὸς αὑτοῦ ψυχῆς ἕκαστος ζητῆσαι,
εἰ δυνατὸς εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν, τοσοῦτον δὲ δυνηθέντες
ὅσον περινοῆσαι, οὐχ εὑρεῖν τὸ ὄν, οὐ παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ ἀξιώσαντες
μαθεῖν, ἀλλὰ παρ᾽ αὑτοῦ ἕκαστος· διὸ καὶ ἄλλος ἄλλως ἐδογμάτισεν 25
αὐτῶν καὶ περὶ θεοῦ καὶ περὶ ὕλης καὶ περὶ εἰδῶν καὶ περὶ κόσμου.
ἡμεῖς δὲ ὧν νοοῦμεν καὶ πεπιστεύκαμεν ἔχομεν προφήτας μάρτυρας,
οἳ πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ
θεοῦ. εἴποιτε δ᾽ ἂν καὶ ὑμεῖς συνέσει καὶ τῇ περὶ τὸ ὄντως θεῖον
εὐσεβείᾳ τοὺς ἄλλους προὔχοντες ὡς ἔστιν ἄλογον παραλιπόντας 30
πιστεύειν τῷ παρὰ τοῦ θεοῦ πνεύματι ὡς ὄργανα κεκινηκότι τὰ τῶν
προφητῶν στόματα, προσέχειν δόξαις ἀνθρωπίναις.

VIII. Ὅτι τοίνυν εἷς ἐξ ἀρχῆς ὁ τοῦδε τοῦ παντὸς ποιητὴς θεός,
οὑτωσὶ σκέψασθε, ἵν᾽ ἔχητε καὶ τὸν λογισμὸν ἡμῶν τῆς πίστεως. εἰ
δύο ἐξ ἀρχῆς ἢ πλείους ἦσαν θεοί, ἤτοι ἐν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ ἦσαν ἢ 35
ἰδίᾳ ἕκαστος αὐτῶν. ἐν μὲν οὖν ἑνὶ καὶ ταὐτῷ εἶναι οὐκ ἠδύναντο.

7 τὸ γοῦν ἔργον *A verb. v.* 1. *H.* 9 γενέσεις *A verb. v. s.* 15 συμφωνῆται ἐπὶ: ῆται ἐ *auf Rasur, wobei* αι *mit Kompendium a.* 17 *Zwischen* μὲν *und* ἐπ᾽ ἀδείας + *A aus S.* 129, 30 ἀδοκιμάζουσιν ἐπειδὴ οἱ πολλοὶ *bis* 130, 14 κνίσῃ τε παρατρωπῶσιν. 24 εὑρεῖν τὸ ὂν *Schwartz* εὕρηντο· ὂν *A.* 31 κεκινηκότα *A verb. v. jüngerer H. und np.* — τὰ ⟨ *A* + *a.* 34 ἔχοιτε *A.* 35: 36 καὶ ταὐτῷ: καὶ ταὺ *erg. von a.* 36 ἠδυνατο *A verb. v. a.*

οὐ γάρ, εἰ θεοί, ὅμοιοι, ἀλλ' ὅτι ἀγένητοι, οὐχ ὅμοιοι· τὰ μὲν γὰρ γενητὰ ὅμοια τοῖς παραδείγμασιν, τὰ δὲ ἀγένητα ἀνόμοια, οὔτε ἀπό τινος οὔτε πρός τινα γενόμενα. εἰ δέ, ὡς χεὶρ καὶ ὀφθαλμὸς καὶ ποὺς περὶ ἓν σῶμά εἰσιν συμπληρωτικὰ μέρη, ἕνα ἐξ αὐτῶν συμπληροῦντες, ὁ θεὸς εἷς·
5 καίτοι ὁ μὲν Σωκράτης, παρὸ γενητὸς καὶ φθαρτός, συγκείμενος καὶ διαιρούμενος εἰς μέρη, ὁ δὲ θεὸς ἀγένητος καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀδιαίρετος· οὐκ ἄρα συνεστὼς ἐκ μερῶν. εἰ δὲ ἰδίᾳ ἕκαστος αὐτῶν, ὄντος τοῦ τὸν κόσμον πεποιηκότος ἀνωτέρω τῶν γεγονότων καὶ ὑπὲρ ἃ ἐποίησέ τε καὶ ἐκόσμησεν, ποῦ ὁ ἕτερος ἢ οἱ λοιποί; εἰ γὰρ ὁ μὲν κόσμος σφαι-
10 ρικὸς ἀποτελεσθεὶς οὐρανοῦ κύκλοις ἀποκέκλεισται, ὁ δὲ τοῦ κόσμου ποιητὴς ἀνωτέρω τῶν γεγονότων ἐπέχων αὐτὸν τῇ τούτων προνοίᾳ, τίς ὁ τοῦ ἑτέρου θεοῦ ἢ τῶν λοιπῶν τόπος; οὔτε γὰρ ἐν τῷ κόσμῳ ἐστίν, ὅτι ἑτέρου ἐστίν· οὔτε περὶ τὸν κόσμον, ὑπὲρ γὰρ τοῦτον ὁ τοῦ κόσμου ποιητὴς θεός. εἰ δὲ μήτε ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν μήτε περὶ τὸν
15 κόσμον (τὸ γὰρ περὶ αὐτὸν πᾶν ὑπὸ τούτου κατέχεται), ποῦ ἐστιν; ἀνωτέρω τοῦ κόσμου καὶ τοῦ θεοῦ, ἐν ἑτέρῳ κόσμῳ καὶ περὶ ἕτερον; ἀλλ' εἰ μέν ἐστιν ἐν ἑτέρῳ καὶ περὶ ἕτερον, οὔτε περὶ ἡμᾶς ἐστιν ἔτι (οὐδὲ γὰρ κόσμου κρατεῖ), οὔτε αὐτὸς δυνάμει μέγας ἐστίν (ἐν γὰρ περιωρισμένῳ τόπῳ ἐστίν). εἰ δὲ οὔτε ἐν ἑτέρῳ κόσμῳ ἐστὶν (πάντα
20 γὰρ ὑπὸ τούτου πεπλήρωται) οὔτε περὶ ἕτερον (πάντα γὰρ ὑπὸ τούτου κατέχεται), καὶ οὐκ ἔστιν, οὐκ ὄντος ἐν ᾧ ἐστιν. ἢ τί ποιεῖ, ἑτέρου μὲν ὄντος οὗ ἐστιν ὁ κόσμος, αὐτὸς δὲ ἀνωτέρω ὢν τοῦ ποιητοῦ τοῦ κόσμου, οὐκ ὢν δὲ οὔτε ἐν κόσμῳ οὔτε περὶ κόσμον; ἀλλ' ἔστι τι ἕτερον ἵνα που στῇ ὁ γενόμενος κατὰ τοῦ ὄντος; ἀλλ' ὑπὲρ αὐτὸν ὁ θεὸς καὶ
25 τὰ τοῦ θεοῦ. καὶ τίς ἔσται τόπος τὰ ὑπὲρ τὸν κόσμον τούτου πεπληρωκότος; ἀλλὰ προνοεῖ; καὶ μὴν οὐδὲ προνοεῖ, εἰ μὴ πεποίηκεν. εἰ δὲ μὴ ποιεῖ μήτε προνοεῖ μήτε ἐστὶ τόπος ἕτερος, ἐν ᾧ ἐστίν, εἷς οὗτος ἐξ ἀρχῆς καὶ μόνος ὁ ποιητὴς τοῦ κόσμου θεός.

IX. Εἰ μὲν οὖν ταῖς τοιαύταις ἐννοίαις ἀπηρκούμεθα, ἀνθρωπικὸν
30 ἄν τις εἶναι τὸν καθ' ἡμᾶς ἐνόμιζεν λόγον· ἐπεὶ δὲ αἱ φωναὶ τῶν προφητῶν πιστοῦσιν ἡμῶν τοὺς λογισμούς (νομίζω ⟨δὲ⟩ καὶ ὑμᾶς φιλομαθεστάτους καὶ ἐπιστημονεστάτους ὄντας οὐκ ἀμυήτους γεγονέναι

1 ἀλλοτ ια γενητοὶ *A* ἀλλ' ὅτ ι ἀγενητοι τε καὶ γενητοὶ *a*. 4 συμπληρωτικὰ *Schwartz* συμπληροῦντες τὰ *A*. 6 ἀγέννητος *A*. 7 ἑκάστου *A verb. v. s.* 8 ἀνωτερω *A*. — ὑπὲρ *Wilamowitz* περὶ *A*. 11 ἐπέχων: παρέχων *Schwartz*. — αὑτὸν *Paul, Schwartz*. 15 τὸ . . . κατέχεται *tilgt Schwartz*. 16 ἀνωτέρω *A*. — κόσμῳ: τόπῳ *Wilamowitz*. — καὶ *Schwartz* ἢ *Vulgata* ἣ *A aus Korrektur*. 18 οὐδὲ *Schwartz* οὔτε *A*. 19—21 εἰ δὲ . . . ἐστιν *tilgen Wilamowitz, Schwartz*. 22 ἀνωτέρω *A*. 23—25f. ἄλλ' . . . πεπληρωκότος *tilgt Schwartz*. 26 ἀλλὰ: *am Rande* οὐ *a*. — οὐδὲ προνοεῖ, εἰ μὴ *Gesner* οὐδὲν εἰ μὴ προνοῆι *A*. — μὴ: ἡ *auf Rasur*. — μὴ ποιεῖ *tilgt Wilamowitz*. 30 ἐνόμιζεν *Wilamowitz* ἐνόμισεν *A*. 31 δὲ + *Gesner*. 32 ἀμυήτους *Geffcken* ἀνοήτους *A* ἀνηκόους *Schwartz*.

οὔτε τῶν Μωσέως οὔτε τῶν Ἠσαΐου καὶ Ἱερεμίου καὶ τῶν λοιπῶν προφητῶν, οἳ κατ᾽ ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν, κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος, ἃ ἐνηργοῦντο ἐξεφώνησαν, συγχρησαμένου τοῦ πνεύματος, ὡς εἰ καὶ αὐλητὴς αὐλὸν ἐμπνεῦσαι) — τί οὖν οὗτοι; »κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν· οὐ λογισθήσεται ἕτερος πρὸς αὐτόν«. 5 καὶ πάλιν· »ἐγὼ θεὸς πρῶτος καὶ μετὰ ταῦτα, καὶ πλὴν ἐμοῦ οὐκ ἔστι θεός«. ὁμοίως· »ἔμπροσθεν ἐμοῦ οὐκ ἐγένετο ἄλλος θεὸς καὶ μετ᾽ ἐμὲ οὐκ ἔσται· ἐγὼ ὁ θεὸς καὶ οὐκ ἔστι πάρεξ ἐμοῦ«. καὶ περὶ τοῦ μεγέθους· »ὁ οὐρανός μοι θρόνος, ἡ δὲ γῆ ὑποπόδιον τῶν ποδῶν μου. ποῖον οἶκον οἰκοδομήσετέ μοι, ἢ τίς τόπος τῆς καταπαύσεώς 10 μου;« καταλείπω δὲ ὑμῖν ἐπ᾽ αὐτῶν τῶν βιβλίων γενομένοις ἀκριβέστερον τὰς ἐκείνων ἐξετάσαι προφητείας, ὅπως μετὰ τοῦ προσήκοντος λογισμοῦ τὴν καθ᾽ ἡμᾶς ἐπήρειαν ἀποσκευάσησθε.

X. Τὸ μὲν οὖν ἄθεοι μὴ εἶναι, ἕνα τὸν ἀγένητον καὶ ἀΐδιον καὶ ἀόρατον καὶ ἀπαθῆ καὶ ἀκατάληπτον καὶ ἀχώρητον, νῷ μόνῳ καὶ λόγῳ 15 καταλαμβανόμενον, φωτὶ καὶ κάλλει καὶ πνεύματι καὶ δυνάμει ἀνεκδιηγήτῳ περιεχόμενον, ὑφ᾽ οὗ γεγένηται τὸ πᾶν διὰ ⟨τοῦ παρ᾽⟩ αὐτοῦ λόγου καὶ διακεκόσμηται καὶ συγκρατεῖται, θεὸν ἄγοντες, ἱκανῶς μοι δέδεικται * * νοοῦμεν γὰρ καὶ υἱὸν τοῦ θεοῦ. Καὶ μή μοι γελοῖόν τις νομίσῃ τὸ υἱὸν εἶναι τῷ θεῷ. οὐ γὰρ ὡς ποιηταὶ μυθοποιοῦσιν οὐδὲν 20 βελτίους τῶν ἀνθρώπων δεικνύντες τοὺς θεούς, ἢ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἢ περὶ τοῦ υἱοῦ πεφρονήκαμεν, ἀλλ᾽ ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ· πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι᾽ αὐτοῦ πάντα ἐγένετο, ἑνὸς ὄντος τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ. ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος, νοῦς καὶ 25 λόγος τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. εἰ δὲ δι᾽ ὑπερβολὴν συνέσεως σκοπεῖν ὑμῖν ἔπεισιν, ὁ παῖς τί βούλεται, ἐρῶ διὰ βραχέων· πρῶτον γέννημα εἶναι τῷ πατρί, οὐχ ὡς γενόμενον (ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεός, νοῦς ἀΐδιος ὤν, εἶχεν αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον, ἀϊδίως λογικὸς ὤν), ἀλλ᾽ ὡς τῶν ὑλικῶν ξυμπάντων ἀποίου φύσεως καὶ *γῆς οχιας* ὑποκει- 30 μένων δίκην, μεμιγμένων τῶν παχυμερεστέρων πρὸς τὰ κουφότερα, ἐπ᾽ αὐτοῖς ἰδέα καὶ ἐνέργεια εἶναι, προελθών. συνᾴδει δὲ τῷ λόγῳ καὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα· »κύριος γάρ«, φησίν, »ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ«. καίτοι καὶ αὐτὸ τὸ ἐνεργοῦν τοῖς ἐκφωνοῦσι προφητικῶς ἅγιον πνεῦμα ἀπόρροιαν εἶναί φαμεν τοῦ 35

1 ἠσαΐα *A verb. v. np.* — ιερεμίου *A* ἱηρεμίου *a.* 7 ὁμοίως *Otto* ὅμοιος *A.* 8 *am Rande* + σωζον *a.* 14 τὸν *p (andere H.)* τὸ *A.* — ἀγέννητον *A.* 17 διὰ τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ *Schwartz* διαυτοῦ *A* διὰ τοῦ αὐτοῦ *a.* 19 *Lücke: Schwartz,* ἀλλὰ *erg. Wilamowitz; Gesner ändert im folgenden* νοοῦμεν δὲ καί. 24 ἑνὸς μὲν ὄντος *Gesner.* 30 γῆς οχιας *A* ἀργῆς συστοιχίας *Schwartz* γῆς ὀχέως *Fabricius* γῆς ἀχρείας *Maranus; es steckt im zweiten Worte* ἀψυχίας: *Geffcken; vgl. den Kommentar.* 33 π̅ν̅ι̅ *A verb. v. jüngerer H. in np.*

θεοῦ, ἀπορρέον καὶ ἐπαναφερόμενον ὡς ἀκτῖνα ἡλίου. τίς οὖν οὐκ
ἂν ἀπορήσαι ⟨τοὺς⟩ ἄγοντας θεὸν πατέρα καὶ υἱὸν θεὸν καὶ πνεῦμα
ἅγιον, δεικνύντας αὐτῶν καὶ τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν καὶ τὴν ἐν τῇ
τάξει διαίρεσιν, ἀκούσας ἀθέους καλουμένους; καὶ οὐδ᾽ ἐπὶ τούτοις τὸ
5 θεολογικὸν ἡμῶν ἵσταται μέρος, ἀλλὰ καὶ πλῆθος ἀγγέλων καὶ λειτουργῶν
φαμεν, οὓς ὁ ποιητὴς καὶ δημιουργὸς κόσμου θεὸς διὰ τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ
λόγου διένειμε καὶ διέταξεν περί τε τὰ στοιχεῖα εἶναι καὶ τοὺς οὐρανοὺς
καὶ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ καὶ τὴν τούτων εὐταξίαν.

XI. Εἰ δὲ ἀκριβῶς διέξειμι τὸν καθ᾽ ἡμᾶς λόγον, μὴ θαυμάσητε·
10 ἵνα γὰρ μὴ τῇ κοινῇ καὶ ἀλόγῳ συναποφέρησθε γνώμῃ, ἔχητε δὲ
τἀληθὲς εἰδέναι, ἀκριβολογοῦμαι· ἐπεὶ καὶ δι᾽ αὐτῶν τῶν δογμάτων οἷς
προσέχομεν, οὐκ ἀνθρωπικοῖς οὖσιν ἀλλὰ θεοφάτοις καὶ θεοδιδάκτοις,
πεῖσαι ὑμᾶς μὴ ὡς περὶ ἀθέων ἔχειν δυνάμεθα. τίνες οὖν ἡμῶν οἱ λόγοι,
οἷς ἐντρεφόμεθα; »λέγω ὑμῖν· ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε
15 τοὺς καταρωμένους, προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, ὅπως γέ-
νησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ὃς τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνα-
τέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους«.
ἐπιτρέψατε ἐνταῦθα τοῦ λόγου ἐξακούστου μετὰ πολλῆς κραυγῆς γεγονό-
τος ἐπὶ παρρησίαν ἀναγαγεῖν, ὡς ἐπὶ βασιλέων φιλοσόφων ἀπολογού-
20 μενον. τίνες γὰρ ἢ τῶν τοὺς συλλογισμοὺς ἀναλυόντων καὶ τὰς ἀμφι-
βολίας διαλυόντων καὶ τὰς ἐτυμολογίας σαφηνιζόντων ἢ τῶν τὰ ὁμώνυμα
καὶ συνώνυμα καὶ κατηγορήματα καὶ ἀξιώματα καὶ τί τὸ ὑποκείμενον καὶ
τί τὸ κατηγορούμενον * * εὐδαίμονας ἀποτελεῖν διὰ τούτων καὶ τῶν
τοιούτων λόγων ὑπισχνοῦνται τοὺς συνόντας, οὕτως ἐκκεκαθαρμένοι εἰσὶ
25 τὰς ψυχὰς ὡς ἀντὶ τοῦ μισεῖν τοὺς ἐχθροὺς ἀγαπᾶν καὶ ἀντὶ τοῦ, τὸ
μετριώτατον, κακῶς ἀγορεύειν τοὺς προκατάρξαντας λοιδορίας εὐλο-
γεῖν, καὶ ὑπὲρ τῶν ἐπιβουλευόντων εἰς τὸ ζῆν προσεύχεσθαι; οἳ
τοὐναντίον ἀεὶ διατελοῦσι κακῶς τὰ ἀπόρρητα ἑαυτοὺς ταῦτα μεταλλεύ-
οντες καὶ ἀεί τι ἐργάσασθαι ἐπιθυμοῦντες κακόν, τέχνην λόγων καὶ
30 οὐκ ἐπίδειξιν ἔργων τὸ πρᾶγμα πεποιημένοι. παρὰ δ᾽ ἡμῖν εὕροιτε
ἂν ἰδιώτας καὶ χειροτέχνας καὶ γραΐδια, εἰ λόγῳ τὴν ὠφέλειαν
παριστᾶν εἰσιν ἀδύνατοι τὴν παρὰ τοῦ λόγου, ἔργῳ τὴν ἀπὸ τῆς
προαιρέσεως ὠφέλειαν ἐπιδεικνυμένους· οὐ γὰρ λόγους διαμνη-
μονεύουσιν, ἀλλὰ πράξεις ἀγαθὰς ἐπιδεικνύουσιν, παιόμενοι μὴ ἀντι-

2 τοὺς + *Wilamowitz*. — ἄγοντας *Schwartz* ////τας *A* λέγοντας *a*. — καὶ υἱὸν: κ *auf Rasur a*. 3 αὐτὸν *A verb. v. jüngerer H*. 4 ἀκούσασα θεοὺς *A verb. v. a*. — οὐδ᾽ *Wilamowitz* οὐκ *A*. 18 ἐπιστρέψατε *A verb. v. n*. — γεγωνότος *p von jüngerer Hand aus Konjektur*. 20 f. ἀμφιβολίας: βολι *auf Rasur a*. 23 *Lücke*, διδασκόντων + *Gesner*. 24 f. εἰσὶ τὰς: εἰσὶ *(enge geschrieben)* τ *auf Rasur a*. 28 *Nach* ἑαυτοὺς *Lücke, zu ergänzen etwa* λέγοντες καὶ: *Schwartz*. 29 καὶ ἀεί: καὶ *tilgt Schwartz*. 30 εὕροιτε: εὕ *auf Rasur a*. 31 εἰ *auf Rasur a*.

τύπτειν καὶ ἁρπαζόμενοι μὴ δικάζεςθαι, τοῖς αἰτοῦςιν διδόναι καὶ τοὺς πληςίον ἀγαπᾶν ὡς ἑαυτούς.

XII. Ἆρα τοίνυν, εἰ μὴ ἐφεςτηκέναι θεὸν τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει ἐνομίζομεν, οὕτως ἂν ἑαυτοὺς ἐξεκαθαίρομεν; οὐκ ἔςτιν εἰπεῖν, ἀλλ᾽ ἐπεὶ πεπείςμεθα ὑφέξειν παντὸς τοῦ ἐνταῦθα βίου λόγον τῷ 5 πεποιηκότι καὶ ἡμᾶς καὶ τὸν κόςμον θεῷ, τὸν μέτριον καὶ φιλάνθρωπον καὶ εὐκαταφρόνητον βίον αἱρούμεθα, οὐδὲν τηλικοῦτον πείςεςθαι κακὸν ἐνταῦθα νομίζοντες κἂν *τῆς ψυχῆς* ἡμᾶς ἀφαιρῶνταί τινες, *ὧν ἐκεῖ κομιούμεθα* τοῦ πράου καὶ φιλανθρώπου καὶ ἐπιεικοῦς βίου παρὰ τοῦ μεγάλου δικαςτοῦ. Πλάτων μὲν οὖν Μίνω καὶ Ῥαδάμανθυν δικάςειν καὶ 10 κολάςειν τοὺς πονηροὺς ἔφη, ἡμεῖς δὲ κἂν Μίνως τις κἂν Ῥαδάμανθυς ᾖ κἂν ὁ τούτων πατήρ, οὐδὲ τοῦτόν φαμεν διαφεύξεςθαι τὴν κρίςιν τοῦ θεοῦ. εἶθ᾽ οἱ μὲν τὸν βίον τοῦτον νομίζοντες »φάγωμεν καὶ πίωμεν, αὔριον γὰρ ἀποθνήςκομεν« καὶ τὸν θάνατον βαθὺν ὕπνον καὶ λήθην τιθέμενοι — »ὕπνος καὶ θάνατος διδυμάονε« — πιςτεύονται θεοςεβεῖν· 15 ἄνθρωποι δὲ τὸν μὲν ἐνταῦθα ὀλίγου καὶ μικροῦ τινος ἄξιον βίον λελογιςμένοι, ὑπὸ μόνου δὲ παραπεμπόμενοι τοῦ τὸν ὄντως θεὸν καὶ τὸν παρ᾽ αὐτοῦ λόγον εἰδέναι, τίς ἡ τοῦ παιδὸς πρὸς τὸν πατέρα ἑνότης, τίς ἡ τοῦ πατρὸς πρὸς τὸν υἱὸν κοινωνία, τί τὸ πνεῦμα, τίς ἡ τῶν τοςούτων ἕνωςις καὶ διαίρεςις ἑνουμένων, τοῦ πνεύματος, τοῦ παιδός, 20 τοῦ πατρός, πολὺ δὲ καὶ κρείττον᾽ ἢ εἰπεῖν λόγῳ τὸν ἐκδεχόμενον βίον εἰδότες, ἐὰν καθαροὶ ὄντες ἀπὸ παντὸς παραπεμφθῶμεν ἀδικήματος, μέχρι τοςούτου δὲ φιλανθρωπότατοι ὥςτε μὴ μόνον ςτέργειν τοὺς φίλους (»ἐὰν γὰρ ἀγαπᾶτε«, φηςί, »τοὺς ἀγαπῶντας καὶ δανείζητε τοῖς δανείζουςιν ὑμῖν, τίνα μιςθὸν ἕξετε;«), τοιοῦτοι δὲ ἡμεῖς ὄντες καὶ 25 τὸν τοιοῦτον βιοῦντες βίον ἵνα κριθῆναι διαφύγωμεν, ἀπιςτούμεθα θεοςεβεῖν;

Ταῦτα μὲν οὖν μικρὰ ἀπὸ μεγάλων καὶ ὀλίγα ἀπὸ πολλῶν, ἵνα μὴ ἐπὶ πλεῖον ὑμῖν ἐνοχλοίημεν· καὶ γὰρ τὸ μέλι καὶ τὸν ὀρὸν δοκιμάζοντες μικρῷ μέρει τοῦ παντὸς τὸ πᾶν εἰ καλὸν δοκιμάζουςιν. 30 XIII. ἐπεὶ δὲ οἱ πολλοὶ τῶν ἐπικαλούντων ἡμῖν τὴν ἀθεότητα οὐδ᾽ ὄναρ τί ἐςτι θεὸν ἐγνωκότες, ἀμαθεῖς καὶ ἀθεώρητοι ὄντες τοῦ φυςικοῦ καὶ τοῦ θεολογικοῦ λόγου, μετροῦντες τὴν εὐςέβειαν θυςιῶν νόμῳ,

5 ἀλλ᾽: ἄλλο, *wie es scheint, A verb. v. a.* 8 τὴν ψυχὴν *Schwartz* τὰς ψυχὰς *Geffcken.* 8 f. ὧν ἐκεῖ κομιούμεθα *verderbt*, οἷον ἐκεῖ κομιούμεθα ⟨μιςθὸν⟩ *Wilamowitz.* 12 τοῦτον: *aus* τούτων *von 1. H. verb. in A.* 15 ὕπνος . . . διδυμάονε *Wilamowitz* ὕπνωι καὶ θανάτωι διδυμάονε *A.* — πιςτεύονται: αι *auf Rasur v. 1. H. in A.* 17 τοῦ τὸν *Maranus* τοῦτον *A* τούτου *a.* — ὄντως *Schwartz* ὃν ἴςως *A* ὃν ἐπιθυμοῦςι *oder* εὔχονται *Gesner.* 19 f. τῶν τοςούτων: τῶν τοιούτων *?* τῶν τούτων *od.* τῶν τριῶν *Gesner.* 21 κρεῖττον *A.* — ἢ *auf Rasur a.* — ἐκδεχομένων *A verb. v. 1. H.* ἐκδεξόμενον *Wilamowitz.* 24 δανείζετε *A verb. v. Wilamowitz.* *Von* 30 — *S.* 130, 14 παρατρωπῶς᾽ *wird, was oben S.* 125, 17 *als aus Versehen dort in den Text gekommen bezeichnet war, nach Schwartz A*[1] *genannt.* 31 ἐπειδὴ οἱ *A*[1]. 32 ἐςτιν ὁ θεὸς *A*[1].

ἐπικαλοῦϲιν τὸ μὴ καὶ τοὺϲ αὐτοὺϲ ταῖϲ πόλεϲι θεοὺϲ ἄγειν, ϲκέψαϲθέ μοι,
αὐτοκράτορεϲ, ὧδε περὶ ἑκατέρων, καὶ πρῶτόν γε περὶ τοῦ μὴ θύειν.
ὁ τοῦδε τοῦ παντὸϲ δημιουργὸϲ καὶ πατὴρ οὐ δεῖται αἵματοϲ οὐδὲ κνίϲηϲ
οὐδὲ τῆϲ ἀπὸ τῶν ἀνθῶν καὶ θυμιαμάτων εὐωδίαϲ, αὐτὸϲ ὢν ἡ τελεία
5 εὐωδία, ἀνενδεὴϲ καὶ ἀπροϲδεήϲ· ἀλλὰ θυϲία αὐτῷ μεγίϲτη, ἂν γινώ-
ϲκωμεν τίϲ ἐξέτεινε καὶ ϲυνεϲφαίρωϲεν τοὺϲ οὐρανοὺϲ καὶ τὴν γῆν κέν-
τρου δίκην ἥδραϲε, τίϲ ϲυνήγαγεν τὸ ὕδωρ εἰϲ θαλάϲϲαϲ καὶ διέκρινεν τὸ
φῶϲ ἀπὸ τοῦ ϲκότουϲ, τίϲ ἐκόϲμηϲεν ἄϲτροιϲ τὸν αἰθέρα καὶ ἐποίηϲεν
πᾶν ϲπέρμα τὴν γῆν ἀναβάλλειν, τίϲ ἐποίηϲεν ζῷα καὶ ἄνθρωπον
10 ἔπλαϲεν. ὅταν ⟨οὖν⟩ ἔχοντεϲ τὸν δημιουργὸν θεὸν ϲυνέχοντα καὶ
ἐποπτεύοντα * * ἐπιϲτήμῃ καὶ τέχνῃ καθ' ἣν ἄγει τὰ πάντα, ἐπαί-
ρωμεν ὁϲίουϲ χεῖραϲ αὐτῷ, ποίαϲ ἔτι χρείαν ἑκατόμβηϲ ἔχει;

„καὶ τοὺϲ μὲν θυϲίῃϲι καὶ εὐχωλῇϲ ἀγανῇϲι
λοιβῇ τε κνίϲῃ τε παρατρωπῶϲ' ἄνθρωποι,
15 λιϲϲόμενοι, ὅτε κέν τιϲ ὑπερβαίῃ καὶ ἁμάρτῃ."

τί δεῖ μοι ὁλοκαυτώϲεων, ὧν μὴ δεῖται ὁ θεόϲ; *καὶ* προϲφέρειν, δέον
ἀναίμακτον θυϲίαν τὴν λογικὴν προϲάγειν λατρείαν;

XIV. Ὁ δὲ περὶ τοῦ μὴ προϲιέναι καὶ τοὺϲ αὐτοὺϲ ταῖϲ πόλεϲιν
θεοὺϲ ἄγειν πάνυ αὐτοῖϲ εὐήθηϲ λόγοϲ· ἀλλ' οὐδὲ οἱ ἡμῖν ἐπικαλοῦντεϲ
20 ἀθεότητα, ἐπεὶ μὴ τοὺϲ αὐτοὺϲ οἷϲ ἴϲαϲι νομίζομεν, ϲφίϲιν αὐτοῖϲ
ϲυμφωνοῦϲιν περὶ θεῶν [μάτην], ἀλλ' Ἀθηναῖοι μὲν Κελεὸν καὶ Μετά-
νειραν ἵδρυνται θεούϲ, Λακεδαιμόνιοι δὲ Μενέλεων καὶ θύουϲιν αὐτῷ
καὶ ἑορτάζουϲιν, Ἰλιεῖϲ δὲ οὐδὲ τὸ ὄνομα ἀκούοντεϲ Ἕκτορα φέρουϲιν,
Κεῖοι Ἀριϲταῖον, τὸν αὐτὸν καὶ Δία καὶ Ἀπόλλω νομίζοντεϲ, Θάϲιοι
25 Θεαγένην, ὑφ' οὗ καὶ φόνοϲ Ὀλυμπίαϲιν ἐγένετο, Σάμιοι Λύϲανδρον
ἐπὶ τοϲαύταιϲ ϲφαγαῖϲ καὶ τοϲούτοιϲ κακοῖϲ, [Ἀλκμὰν καὶ Ἡϲίοδοϲ]
Μήδειαν ἢ Νιόβην Κίλικεϲ, Σικελοὶ Φίλιππον τὸν Βουτακίδου, Ὀνηϲίλαον
Ἀμαθούϲιοι, Ἀμίλκαν Καρχηδόνιοι· ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα τὸ πλῆθοϲ
καταλέγοντα. ὅταν οὖν αὐτοὶ αὐτοῖϲ διαφωνῶϲιν περὶ τῶν κατ' αὐτοὺϲ
30 θεῶν, τί ἡμῖν μὴ ϲυμφερομένοιϲ ἐπικαλοῦϲιν; τὸ δὲ κατ' Αἰγυπτίουϲ
μὴ καὶ γελοῖον ᾖ· τύπτονται γὰρ ἐν τοῖϲ ἱεροῖϲ τὰ ϲτήθη κατὰ τὰϲ

1 ἐπικαλοῦϲι A^1. — ϲκέψαϲθαι A^1 *verb. v. 1. H.* 2 ὧιδε *A* A^1.
7 ϲυνήγαγε A^1. — θάλαϲϲαν *Wilamowitz.* 9 *Aus* ἀναβαλεῖν *verb. v. A.* 10 οὖν
+ *Maranus.* — *Vor* ϲυνέχοντα + τὸν *Schwartz.* 11 *Nach* ἐποπτεύοντα
Lücke, τὸν κόϲμον καὶ προϲέχοντεϲ τῇ + *Schwartz; es fehlt ein Objekt.*
13 εὐχωλῇϲ *A.* 14 παρατρωπῶϲιν A^1. 16 δεῖ *Schwartz* δέ *A.* — καὶ *A*
καίτοι *a. die Stelle verderbt.* 17 τὴν *A* καὶ τὴν *a.* 18 περὶ τοῦ μὴ *Gesner*
μὴ περὶ τοῦ *A.* 20 ἴϲαϲι: μάτην προϲίαϲι *Wilamowitz, vgl. d. nächste Note.*
21 μάτην *tilgt Maranus.* — ἀθήναιϲι *A.* 22 δὲ + *später 1. H. A.* —
Μενέλεων: έλ *auf Rasur a.* 23 ἠλιεῖϲ *A verb. v. p.* — Ἕκτορα *tilgt Schwartz.*
24 Κεῖοι *Bochart, Huet, Otto* καὶ χιοι *A.* — ἀριϲτέων *A verb. v. p.* — Ἀπόλλω:
πολλῶι *A.* 26 Ἀλκμὰν καὶ Ἡϲίοδοϲ *tilgt Geffcken* Ἀκαρνᾶνεϲ Ἀμφίλοχον
(Μῆδοι Δηιόκην, ⟨Μόψον⟩) *Schwartz.* 29 διαφωνοῦϲιν *A verb. v. a.*

πανηγύρεις ὡς ἐπὶ τετελευτηκόσιν καὶ θύουσιν ὡς θεοῖς. καὶ οὐδὲν θαυμαστόν· οἵ γε καὶ τὰ θηρία θεοὺς ἄγουσιν καὶ ξυρῶνται ἐπεὶ ἀποθνήσκουσιν, καὶ θάπτουσιν ἐν ἱεροῖς καὶ δημοτελεῖς κοπετοὺς ἐγείρουσιν. ἂν τοίνυν ἡμεῖς, ὅτι μὴ κοινῶς ἐκείνοις θεοσεβοῦμεν, ἀσεβῶμεν, πᾶσαι μὲν πόλεις, πάντα δὲ ἔθνη ἀσεβοῦσιν· οὐ γὰρ τοὺς αὐτοὺς πάντες 5 ἄγουσι θεούς.

XV. Ἀλλ' ἔστωσαν τοὺς αὐτοὺς ἄγοντες. τί οὖν; ἐπεὶ οἱ πολλοὶ διακρῖναι οὐ δυνάμενοι, τί μὲν ὕλη, τί δὲ θεός, πόσον δὲ τὸ διὰ μέσου αὐτῶν, προσίασι τοῖς ἀπὸ τῆς ὕλης εἰδώλοις, δι' ἐκείνους καὶ ἡμεῖς οἱ διακρίνοντες καὶ χωρίζοντες τὸ ἀγένητον καὶ τὸ γενητόν, τὸ ὂν καὶ τὸ οὐκ 10 ὄν, τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰσθητόν, καὶ ἑκάστῳ αὐτῶν τὸ προσῆκον ὄνομα ἀποδιδόντες, προσελευσόμεθα καὶ προσκυνήσομεν τὰ ἀγάλματα; εἰ μὲν γὰρ ταὐτὸν ὕλη καὶ θεός, δύο ὀνόματα καθ' ἑνὸς πράγματος, τοὺς λίθους καὶ τὰ ξύλα, τὸν χρυσὸν καὶ τὸν ἄργυρον οὐ νομίζοντες θεοὺς ἀσεβοῦμεν· εἰ δὲ διεστᾶσι πάμπολυ ἀπ' ἀλλήλων καὶ τοσοῦτον ὅσον τεχνίτης καὶ ἡ 15 πρὸς τὴν τέχνην αὐτοῦ παρασκευή, τί ἐγκαλούμεθα; ὡς γὰρ ὁ κεραμεὺς καὶ ὁ πηλός, ὕλη μὲν ὁ πηλός, τεχνίτης δὲ ὁ κεραμεύς, καὶ ὁ θεὸς δημιουργός, ὑπακούουσα δὲ αὐτῷ ἡ ὕλη πρὸς τὴν τέχνην. ἀλλ' ὡς ὁ πηλὸς καθ' ἑαυτὸν σκεύη γενέσθαι χωρὶς τέχνης ἀδύνατος, καὶ ἡ πανδεχὴς ὕλη ἄνευ τοῦ θεοῦ τοῦ δημιουργοῦ διάκρισιν καὶ σχῆμα καὶ 20 κόσμον οὐκ ἐλάμβανεν. ὡς δὲ οὐ τὸν κέραμον προτιμότερον τοῦ ἐργασαμένου αὐτὸν ἔχομεν οὐδὲ τὰς φιάλας καὶ χρυσίδας τοῦ χαλκεύσαντος, ἀλλ' εἴ τι περὶ ἐκείνας δεξιὸν κατὰ τὴν τέχνην, τὸν τεχνίτην ἐπαινοῦμεν καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τὴν ἐπὶ τοῖς σκεύεσι δόξαν καρπούμενος, καὶ ἐπὶ τῆς ὕλης καὶ τοῦ θεοῦ τῆς διαθέσεως τῶν κεκοσμημένων οὐχ ἡ ὕλη τὴν 25 δόξαν καὶ τὴν τιμὴν δικαίαν ἔχει, ἀλλ' ὁ δημιουργὸς αὐτῆς θεός. ὥστε, εἰ τὰ εἴδη τῆς ὕλης ἄγοιμεν θεούς, ἀναισθητεῖν τοῦ ὄντως θεοῦ δόξομεν, τὰ λυτὰ καὶ φθαρτὰ τῷ ἀιδίῳ ἐξισοῦντες. XVI. καλὸς μὲν γὰρ ὁ κόσμος καὶ τῷ μεγέθει περιέχων καὶ τῇ διαθέσει τῶν τε ἐν τῷ λοξῷ κύκλῳ καὶ τῶν περὶ τὴν ἄρκτον καὶ τῷ σχήματι σφαιρικῷ ὄντι· ἀλλ' 30 οὐ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν τεχνίτην αὐτοῦ προσκυνητέον. οὐδὲ γὰρ οἱ πρὸς ὑμᾶς ἀφικνούμενοι ὑπήκοοι παραλιπόντες ὑμᾶς τοὺς ἄρχοντας καὶ δεσπότας θεραπεύειν παρ' ὧν ἄν, ⟨ὧν⟩ δέοιντο, καὶ τύχοιεν, ἐπὶ τὸ σεμνὸν τῆς καταγωγῆς ὑμῶν καταφεύγουσιν, ἀλλὰ τὴν μὲν βασιλικὴν ἑστίαν, τὴν ἄλλως ἐντυχόντες αὐτῇ, θαυμάζουσι καλῶς ἠσκημένην, ὑμᾶς 35

3 ἐγείρουσιν: *davor Rasur und in dieser auch noch* ἐ: *A*. 10 ἀγέννητον *A*. 17 *Nach* καὶ ὁ θεὸς + καὶ ἡ πανδεχὴς ὕλη, ὁ μὲν θεὸς *Wilamowitz*. 18 ἀλλ': καὶ *Gesner*. 25 οὐχ ἡ ὕλη *Schwartz* ὕλῃ *A* οὐχ + *a*. 26 δικαία ἔχειν *Wilamowitz*. — ὥστε *Gesner, Paul, Otto* ὡς *A* 28 λυτὰ: λυ *auf Rasur a*. 29 περιέχων: ὡς περιέχον *Schwartz*. 32 f. καὶ δεσπότας: καὶ δεσπό *auf Rasur A von 1. H*. 33 ὧν + *Wilamowitz*. 34 φεύγουσιν *A* κατα *darübergeschrieben von a*.

δὲ πάντα ἐν πᾶσιν ἄγουσι τῇ δόξῃ. καὶ ὑμεῖς μὲν οἱ βασιλεῖς ἑαυτοῖς
ἀσκεῖτε τὰς καταγωγὰς βασιλικάς, ὁ δὲ κόσμος οὐχ ὡς δεομένου τοῦ
θεοῦ γέγονεν· πάντα γὰρ ὁ θεός ἐστιν αὐτὸς αὐτῷ, φῶς ἀπρόσιτον,
κόσμος τέλειος, πνεῦμα, δύναμις, λόγος. εἰ τοίνυν ἐμμελὲς ὁ κόσμος
5 ὄργανον κινούμενον ἐν ῥυθμῷ, τὸν ἁρμοσάμενον καὶ πλήσσοντα τοὺς
φθόγγους καὶ τὸ σύμφωνον ἐπᾴδοντα μέλος, οὐ τὸ ὄργανον προσκυνῶ·
οὐδὲ γὰρ ἐπὶ τῶν ἀγωνιστῶν παραλιπόντες οἱ ἀθλοθέται τοὺς κιθαριστάς,
τὰς κιθάρας στεφανοῦσιν αὐτῶν· εἴτε, ὡς ὁ Πλάτων φησί, τέχνη τοῦ
θεοῦ, θαυμάζων αὐτοῦ τὸ κάλλος τῷ τεχνίτῃ πρόσειμι· εἴτε οὐσία καὶ
10 σῶμα, ὡς οἱ ἀπὸ τοῦ Περιπάτου, οὐ παραλιπόντες προσκυνεῖν τὸν
αἴτιον τῆς κινήσεως τοῦ σώματος θεὸν ἐπὶ τὰ πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ
στοιχεῖα καταπίπτομεν, τῷ ἀπαθεῖ ἀέρι κατ' αὐτοὺς τὴν παθητὴν ὕλην
προσκυνοῦντες· εἴτε δυνάμεις τοῦ θεοῦ τὰ μέρη τοῦ κόσμου νοεῖ τις,
οὐ τὰς δυνάμεις προσιόντες θεραπεύομεν, ἀλλὰ τὸν ποιητὴν αὐτῶν καὶ
15 δεσπότην. οὐκ αἰτῶ τὴν ὕλην ἃ μὴ ἔχει, οὐδὲ παραλιπὼν τὸν θεὸν
τὰ στοιχεῖα θεραπεύω, οἷς μηδὲν πλέον ἢ ὅσον ἐκελεύσθησαν ἔξεστιν·
εἰ γὰρ καὶ καλὰ ἰδεῖν τῇ τοῦ δημιουργοῦ τέχνῃ, ἀλλὰ λυτὰ τῇ τῆς
ὕλης φύσει. μαρτυρεῖ δὲ τῷ λόγῳ τούτῳ καὶ Πλάτων· »ὃν γὰρ
οὐρανόν«, φησί, »καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν, πολλῶν μὲν μετέσχηκε
20 ⟨καὶ⟩ μακαρίων παρὰ τοῦ πατρός, ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκε σώματος·
ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρῳ τυγχάνειν ἀδύνατον«. εἰ τοίνυν θαυμάζων
τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ στοιχεῖα τῆς τέχνης οὐ προσκυνῶ αὐτὰ ὡς θεοὺς
εἰδὼς τὸν ἐπ' αὐτοῖς τῆς λύσεως λόγον, ὧν οἶδα ἀνθρώπους δημιουρ-
γούς, πῶς ταῦτα προσείπω θεούς;

25 XVII. Σκέψασθε δέ μοι διὰ βραχέων (ἀνάγκη δὲ ἀπολογούμενον
ἀκριβεστέρους παρέχειν τοὺς λογισμοὺς καὶ περὶ τῶν ὀνομάτων, ὅτι
νεώτερα, καὶ περὶ τῶν εἰκόνων, ὅτι χθὲς καὶ πρῴην γεγόνασιν ὡς
λόγῳ εἰπεῖν· ἴστε δὲ καὶ ὑμεῖς ταῦτα ἀξιολογώτερον ὡς ἂν ἐν πᾶσιν
καὶ ὑπὲρ πάντας τοῖς παλαιοῖς συγγιγνόμενοι)· φημὶ οὖν Ὀρφέα καὶ
30 Ὅμηρον καὶ Ἡσίοδον εἶναι τοὺς καὶ γένη καὶ ὀνόματα δόντας τοῖς
ὑπ' αὐτῶν λεγομένοις θεοῖς. μαρτυρεῖ δὲ καὶ Ἡρόδοτος· »Ἡσίοδον
γὰρ καὶ Ὅμηρον ἡλικίην τετρακοσίοισι ἔτεσι δοκέω πρεσβυτέρους ἐμοῦ
γενέσθαι, καὶ οὐ πλείοσι· οὗτοι δέ εἰσιν οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι

2 ἀσκεῖτε: εῖ *und* ε *auf Rasur a.* — δεομένου: ου *auf Rasur a.* 8 εἴτε *p von jüngerer H., am Rande* εστε *A.* — τέχνηι *A.* 12 ἀέρι: αἰθέρι *Schwartz.* 13 προσκυνοῦντες *A* προσομοιοῦντες *Schwartz* προσκυνοῦντες *hält Wilamowitz, indem er vor* τῷ ἀπαθεῖ *erg.* ἐπ' ἴσης *oder* ὁμοίως. — νοεῖ /// *A* νοεῖ τις *a.* 15 αἰτῶ: αἰτ *auf Rasur, nach* ῶ *Rasur a.* 16 ἢ < *A*, + *jüngere H. am Rande.* 17 ἀλλὰ λυτὰ *Schwartz* ἀλλ' αὐτὰ *A.* 18 μαρτυρεῖ μαρτυρεῖ *A.* — γὰρ: δὲ *Plato: Polit. 269 d.* 19 ἐπωνομάκαμεν *Plato* ἐπωνόμακεν *A.* 20 καὶ + *Schwartz aus Plato.* — σώματος: καὶ σώματος *Schwartz aus Plato.* 25 σκέψασθαι *A.* 28 λόγῳ *Stephanus* λόγος *A.* 30 τοὺς . . . δόντας *fügt Otto hier ein, nach* 33 πλείοσι *A.* 32 τετρακοσίοισι ἔτεσι: τετρακοσιετεσι *A* τετρακοσίοις ἔτεσι *a.* — μου πρεσβυτέρους *Hss. d. Herodot II 53.* 33 θεογονίην: γον *auf Rasur a.*

καὶ τοῖϲι θεοῖϲι τὰϲ ἐπωνυμίαϲ δόντεϲ καὶ τιμάϲ τε καὶ τέχναϲ διελόντεϲ καὶ εἴδεα αὐτῶν ϲημήναντεϲ«. αἱ δ᾿ εἰκόνεϲ μέχρι μήπω πλαϲτικὴ καὶ γραφικὴ καὶ ἀνδριαντοποιητικὴ ἦϲαν, οὐδὲ ἐνομίζοντο· Σαυρίου δὲ τοῦ Σαμίου καὶ Κράτωνοϲ τοῦ Σικυωνίου καὶ Κλεάνθουϲ τοῦ Κορινθίου καὶ κόρηϲ Κορινθίαϲ ἐπιγενομένων καὶ ϲκιαγραφίαϲ μὲν εὑρεθείϲηϲ 5 ὑπὸ Σαυρίου ἵππον ἐν ἡλίῳ περιγράψαντοϲ, γραφικῆϲ δὲ ὑπὸ Κράτωνοϲ ἐν πίνακι λελευκωμένῳ ϲκιὰϲ ἀνδρὸϲ καὶ γυναικὸϲ ἐναλείψαντοϲ, *ἀπὸ δὲ τῆϲ κόρηϲ ἡ κοροπλαθικὴ εὑρέθη* (ἐρωτικῶϲ γάρ τινοϲ ἔχουϲα περιέγραψεν αὐτοῦ κοιμωμένου ἐν τοίχῳ τὴν ϲκιάν, εἶθ᾿ ὁ πατὴρ ἡϲθεὶϲ ἀπαραλλάκτῳ οὔϲῃ τῇ ὁμοιότητι — κέραμον δὲ εἰργάζετο — ἀναγλύψαϲ 10 τὴν περιγραφὴν πηλῷ προϲανεπλήρωϲεν· ὁ τύποϲ ἔτι καὶ νῦν ἐν Κορίνθῳ ϲῴζεται), τούτοιϲ δὲ ἐπιγενόμενοι Δαίδαλοϲ, Θεόδωροϲ, Σμῖλιϲ ἀνδριαντοποιητικὴν καὶ πλαϲτικὴν προϲεξεῦρον. ὁ μὲν δὴ χρόνοϲ ὀλίγοϲ τοϲοῦτοϲ ταῖϲ εἰκόϲι καὶ τῇ περὶ τὰ εἴδωλα πραγματείᾳ, ὡϲ ἔχειν εἰπεῖν τὸν ἑκάϲτου τεχνίτην θεοῦ. τὸ μὲν γὰρ ἐν Ἐφέϲῳ τῆϲ Ἀρτέμιδοϲ 15 καὶ τὸ τῆϲ Ἀθηνᾶϲ (μᾶλλον δὲ Ἀθηλᾶϲ· ἀθήλη γὰρ ὡϲ οἱ μυϲτικώτερον . . . . οὕτω γὰρ τὸ ἀπὸ τῆϲ ἐλαίαϲ τὸ παλαιὸν . . . .) καὶ τὴν Καθημένην Ἔνδοιοϲ εἰργάϲατο μαθητὴϲ Δαιδάλου, ὁ δὲ Πύθιοϲ ἔργον Θεοδώρου καὶ Τηλεκλέουϲ καὶ ὁ Δήλιοϲ καὶ ἡ Ἄρτεμιϲ Τεκταίου καὶ Ἀγγελίωνοϲ τέχνη, ἡ δὲ ἐν Σάμῳ Ἥρα καὶ ἐν Ἄργει Σμίλιδοϲ χεῖρεϲ καὶ *Φειδίου 20 τὰ λοιπὰ εἴδωλα* ἡ Ἀφροδίτη ἐν Κνίδῳ ἑτέρα Πραξιτέλουϲ τέχνη, ὁ ἐν Ἐπιδαύρῳ Ἀϲκληπιὸϲ ἔργον Φειδίου. ϲυνελόντα φάναι, οὐδὲν αὐτῶν διαπέφευγεν τὸ μὴ ὑπ᾿ ἀνθρώπου γεγονέναι. εἰ τοίνυν θεοί, τί οὐκ ἦϲαν ἐξ ἀρχῆϲ; τί δέ εἰϲιν νεώτεροι τῶν πεποιηκότων; τί δὲ ἔδει αὐτοῖϲ πρὸϲ τὸ γενέϲθαι ἀνθρώπων καὶ τέχνηϲ; γῆ ταῦτα καὶ 25 λίθοι καὶ ὕλη καὶ περίεργοϲ τέχνη.

XVIII. Ἐπεὶ τοίνυν φαϲί τινεϲ εἰκόναϲ μὲν εἶναι ταύταϲ, θεοὺϲ δὲ ἐφ᾿ οἷϲ αἱ εἰκόνεϲ, καὶ τὰϲ προϲόδουϲ ἃϲ ταύταιϲ προϲίαϲιν καὶ τὰϲ θυϲίαϲ ἐπ᾿ ἐκείνουϲ ἀναφέρεϲθαι καὶ εἰϲ ἐκείνουϲ γίνεϲθαι μὴ εἶναί τε ἕτερον τρόπον τοῖϲ θεοῖϲ ἢ τοῦτον προϲελθεῖν (»χαλεποὶ δὲ θεοὶ 30 φαίνεϲθαι ἐναργεῖϲ«) καὶ τοῦ ταῦθ᾿ οὕτωϲ ἔχειν τεκμήρια παρέχουϲιν τὰϲ ἐνίων εἰδώλων ἐνεργείαϲ, φέρε ἐξετάϲωμεν τὴν ἐπὶ τοῖϲ ὀνόμαϲι

1 δόντεϲ: ε *auf Rasur a.* 2 εἴδεα: α + *a.* — πλαϲτικῆι *A.* 3 γραφικῆι *A.* — ἀνδριαντοποιητικῆι *A verb. r. a.* 5 ἐπιγενομένων: γενομένων *Schwartz.* 7 f. ἀπὸ δὲ τῆϲ κόρηϲ ἡ κοροπλαθικὴ εὑρέθη *p* ἀ. δ. τ. κ. ἡ κοροπαλθικὴ ε. *A* ἀ. δ. τ. κ. κοροπλαθικῆϲ [εὑρέθη] *Schwartz.* 9 ἡϲθεὶϲ: ///ϲθεὶϲ *A* ἡ///ϲθεὶϲ *a.* 12 Σμῖλιϲ *Schwartz* ὁ μιλίϲιοϲ *A.* 16 ἀθήλη *Wilamowitz* ἀθηλᾶ *A.* — *Nach* μυϲτικώτερον *Lücke:* ὀνομάζουϲιν + *Gesner* λέγοντεϲ *Geffcken* θεολογοῦντεϲ *macht Schwartz aus dem folgenden* οὕτω γάρ. 17 οὕτω γὰρ τὸ ἀπὸ τῆϲ ἐλαίαϲ τ. π. *lückenhaft; vgl. den Kommentar.* 18 Ἔνδοιοϲ *Otto* ἔνδυοϲ *A.* 19 Τεκταίου *Otto* ἰδεκταίου *A.* 20 καὶ ἐν ἄργει *A* ἡ καὶ ἐν Ἄργει *Wesseling.* 20 f. καὶ . . . εἴδωλα *aus dem Zusammenhang gerissen.* 21 ἐν Κνίδῳ: ἡ ἐν Κνίδῳ *Schwartz.* 24 δὲ . . . δὲ: δαὶ . . . δαὶ *A.* 25 αὐτοὺϲ *A.* 28 ταύταιϲ *Otto* τούτοιϲ *A.* 32 φέρε: φερ *auf Rasur, nach* ε *Rasur in a.*

δύναμιν αὐτῶν. δεήcομαι δὲ ὑμῶν, μέγιcτοι αὐτοκρατόρων, πρὸ τοῦ
λόγου ἀληθεῖc παρεχομένῳ τοὺc λογιcμοὺc cυγγνῶναι· οὐ γὰρ προκεί-
μενόν μοι ἐλέγχειν τὰ εἴδωλα, ἀλλὰ ἀπολυόμενοc τὰc διαβολὰc λογιcμὸν
τῆc προαιρέcεωc ἡμῶν παρέχω. ἔχοιτε . . . . ἀφ᾽ ἑαυτῶν καὶ τὴν ἐπου-
5 ράνιον βαcιλείαν ἐξετάζειν· ὡc γὰρ ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ πάντα κεχείρωται
ἄνωθεν τὴν βαcιλείαν εἰληφόcιν (»βαcιλέωc γὰρ ψυχὴ ἐν χειρὶ θεοῦ«,
φηcὶ τὸ προφητικὸν πνεῦμα), οὕτωc ἑνὶ τῷ θεῷ καὶ τῷ παρ᾽ αὐτοῦ
λόγῳ υἱῷ νοουμένῳ ἀμερίcτῳ πάντα ὑποτέτακται. ἐκεῖνο τοίνυν cκέψα-
cθέ μοι πρὸ τῶν ἄλλων. οὐκ ἐξ ἀρχῆc, ὥc φαcιν, ἦcαν οἱ θεοί, ἀλλ᾽
10 οὕτωc γέγονεν αὐτῶν ἕκαcτοc ὡc γιγνόμεθα ἡμεῖc· καὶ τοῦτο πᾶcιν
αὐτοῖc ξυμφωνεῖται, Ὁμήρου μὲν [γὰρ] λέγοντοc

»Ὠκεανόν τε, θεῶν γένεcιν, καὶ μητέρα Τηθύν«,

Ὀρφέωc δέ, ὃc καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῶν πρῶτοc ἐξηῦρεν καὶ τὰc γενέcειc
διεξῆλθεν καὶ ὅcα ἑκάcτοιc πέπρακται εἶπεν καὶ πεπίcτευται παρ᾽ αὐτοῖc
15 ἀληθέcτερον θεολογεῖν, ᾧ καὶ Ὅμηροc τὰ πολλὰ καὶ περὶ θεῶν μάλιcτα
ἕπεται, καὶ αὐτοῦ τὴν πρώτην γένεcιν αὐτῶν ἐξ ὕδατοc cυνιcτάντοc

»Ὠκεανόc, ὅcπερ γένεcιc πάντεccι τέτυκται«.

ἦν γὰρ ὕδωρ ἀρχὴ κατ᾽ αὐτὸν τοῖc ὅλοιc, ἀπὸ δὲ τοῦ ὕδατοc ἰλὺc
κατέcτη, ἐκ δὲ ἑκατέρων ἐγεννήθη ζῷον δράκων προcπεφυκυῖαν ἔχων
20 κεφαλὴν λέοντοc ⟨καὶ ἄλλην ταύρου⟩, διὰ μέcου δὲ αὐτῶν θεοῦ
πρόcωπον, ὄνομα Ἡρακλῆc καὶ Χρόνοc. οὗτοc ὁ Ἡρακλῆc ἐγέννηcεν
ὑπερμέγεθεc ᾠόν, ὃ cυμπληρούμενον ὑπὸ βίαc τοῦ γεγεννηκότοc ἐκ
παρατριβῆc εἰc δύο ἐρράγη. τὸ μὲν οὖν κατὰ κορυφὴν αὐτοῦ Οὐρανὸc
εἶναι ἐτελέcθη, τὸ δὲ κάτω ἐνεχθὲν Γῆ· προῆλθε δὲ καὶ θεὸc *γη διcώ-
25 ματοc. Οὐρανὸc δὲ Γῇ μιχθεὶc γεννᾷ θηλείαc μὲν Κλωθώ, Λάχεcιν,
Ἄτροπον, ἄνδραc δὲ Ἑκατόγχειραc Κόττον, Γύγην, Βριάρεων καὶ
Κύκλωπαc, Βρόντην καὶ Cτερόπην καὶ Ἄργην· οὓc καὶ δήcαc κατε-
ταρτάρωcεν, ἐκπεcεῖcθαι αὐτὸν ὑπὸ τῶν παίδων τῆc ἀρχῆc μαθών.
διὸ καὶ ὀργιcθεῖcα ἡ Γῆ τοὺc Τιτᾶναc ἐγέννηcεν

30 »Κούρουc δ᾽ Οὐρανίωναc ἐγείνατο πότνια Γαῖα,
οὓc δὴ καὶ Τιτῆναc ἐπίκληcιν καλέουcιν,
οὕνεκα τιcάcθην μέγαν Οὐρανὸν ἀcτερόεντα.«

3 ἀπολυόμενοc: λ *auf Rasur in a.* 4 παρέχων *A.* — *Vor oder nach* ἔχοιτε *fehlt etwas, Wilamowitz* + *davor* αὐτοὶ δ᾽ ἄν, *Schwartz danach* δ᾽ ἄν. 5 *Nach* βαcιλείαν + *aus* 6 εἰληφόcιν *A.* 11 ξυμφωνεῖται *Schwartz* ξυμφωνεῖ *A.* — γὰρ *tilgt Schwartz.* 14 *Nach* πεπίcτευται + *A:* βαcιλείαν ἐξετάζειν ὡc παρ᾽ ὑμῖν πρι καὶ υἱῶι πάντα κεχείρωται ἄνωθεν. 20 καὶ ἄλλην ταύρου + *Zoega.* 24 κάτω ἐνεχθὲν *Schwartz* κάτω κατενεχθὲν *A.* — γη (γῆι *a*) διὰ cώματοc *A* τιc διcώματοc *Lobeck* τρίτοc ἤδη ἀcώματοc *Gomperz* Μῆτιc ἀcώματοc *Kern.* 26 ἄτραπον *A.* — δὲ: τε *A.* — κόττυν *A.* — γυνη *A* γύνην *a.* 27 κύκλο-παc *a.* — Βρόντην: κρότην *A verb. v. a.* — ἄργον *A* 32 οὕνεκατι τιμωρήcωcιν ἢ τιμήcωcιν cαcθην *A.*

XIX. Αὕτη ἀρχὴ γενέσεως περὶ τοὺς κατ' αὐτοὺς θεούς τε καὶ τῷ παντί. *ἐκεῖνο τοίνυν ἕκαστον γὰρ τῶν τεθεολογημένων ὡς τὴν ἀρχήν ονειναι*. εἰ γὰρ γεγόνασιν οὐκ ὄντες, ὡς οἱ περὶ αὐτῶν θεολογοῦντες λέγουσιν, οὐκ εἰσίν· ἢ γὰρ ἀγένητόν τι, καὶ ἔστιν ἀίδιον, ἢ γενητόν, καὶ φθαρτόν ἐστιν. καὶ οὐκ ἐγὼ μὲν οὕτως, ἑτέρως δὲ 5 οἱ φιλόσοφοι. »τί τὸ ὂν ἀεὶ γένεσίν τε οὐκ ἔχον, ἢ τί τὸ γενόμενον μέν, ὂν δὲ οὐδέποτε;« περὶ νοητοῦ καὶ αἰσθητοῦ διαλεγόμενος ὁ Πλάτων τὸ μὲν ἀεὶ ὄν, τὸ νοητόν, ἀγένητον εἶναι διδάσκει, τὸ δὲ οὐκ ὄν, τὸ αἰσθητόν, [γενητόν,] ἀρχόμενον εἶναι καὶ παυόμενον. τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐκπυρωθήσεσθαι τὰ πάντα καὶ 10 πάλιν ἔσεσθαί φασιν, ἑτέραν ἀρχὴν τοῦ κόσμου λαβόντος. εἰ δέ, καίτοι διssοῦ αἰτίου κατ' αὐτοὺς ὄντος, τοῦ μὲν δραστηρίου καὶ καταρχομένου, καθὸ ἡ πρόνοια, τοῦ δὲ πάσχοντος καὶ τρεπομένου, καθὸ ἡ ὕλη, ἀδύνατον [δέ] ἐστιν καὶ προνοούμενον ἐπὶ ταὐτοῦ μεῖναι τὸν κόσμον γενόμενον, πῶς ἡ τούτων μένει σύστασις, οὐ φύσει ὄντων ἀλλὰ γενο- 15 μένων; τί δὲ τῆς ὕλης κρείττους οἱ θεοὶ τὴν σύστασιν ἐξ ὕδατος ἔχοντες; ἀλλ' οὔτε κατ' αὐτοὺς ὕδωρ τοῖς πᾶσιν ἀρχή (ἐκ γὰρ ἁπλῶν καὶ μονοειδῶν στοιχείων τί ἂν συστῆναι δύναιτο; δεῖ δὲ καὶ τῇ ὕλῃ τεχνίτου καὶ ὕλης τῷ τεχνίτῃ· ἢ πῶς ἂν γένοιτο τὰ ἐκτυπώματα χωρὶς τῆς ὕλης ἢ τοῦ τεχνίτου;)· οὔτε πρεσβυτέραν λόγον ἔχει εἶναι τὴν 20 ὕλην τοῦ θεοῦ· τὸ γὰρ ποιητικὸν αἴτιον προκατάρχειν τῶν γιγνομένων ἀνάγκη.

XX. Εἰ μὲν οὖν μέχρι τοῦ φῆσαι γεγονέναι τοὺς θεοὺς καὶ ἐξ ὕδατος τὴν σύστασιν ἔχειν τὸ ἀπίθανον ἦν αὐτοῖς τῆς θεολογίας, ἐπιδεδειχὼς ὅτι οὐδὲν γενητὸν ὃ οὐ καὶ διαλυτόν, ἐπὶ τὰ λοιπὰ ἂν παρε- 25 γενόμην τῶν ἐγκλημάτων. ἐπεὶ δὲ τοῦτο μὲν διατεθείκασιν αὐτῶν τὰ σώματα, τὸν μὲν Ἡρακλέα, ὅτι θεὸς δράκων ἑλικτός, τοὺς δὲ Ἑκατόγχειρας εἰπόντες, καὶ τὴν θυγατέρα τοῦ Διός, ἣν ἐκ τῆς μητρὸς Ῥέας *καὶ Δήμητρος ἢ δημήτορος τὸν αὐτῆς* ἐπαιδοποιήσατο, δύο μὲν

2—3 τῷ παντί ... ονειναι (ὂν εἶναι *a*) *A*: τῷ παντί. ἕκαστον δὲ τῶν γεγεννημένων, ὡς τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄν, φαμέν. ἐκεῖνο τοίνυν σκεπτέον *Gesner* τὸ πᾶν. τί ἐκεῖνο τοίνυν; ἕκαστον γὰρ τῶν τεθεολογημένων ὡς τὴν ἀρχὴν ὂν νοεῖται *Dechair, Maranus* τῷ παντί. ἐκεῖνο τοίνυν σκέψασθε ἕκαστον πάντων τῶν τεθεολογημένων, ὡς τὴν ἀρχήν, γεγονέναι *Schwartz* τῷ παντί. ἐκεῖνο τοίνυν σκέψασθε· ἕκαστον γὰρ τῶν τεθεολογημένων, ὡς τὴν ἀρχὴν ἔχει, οὕτως δεῖ καὶ φθαρτὸν εἶναι *Geffcken. Vgl. den Kommentar.* 4 ἢ *A.* — ἀγέννητόν *A.* 5 γεννητὸν *A.* 7 μὲν: μ *und* ν *auf Rasur a.* 8 ἀγέννητον *A.* 9 γεννητο/// *A* γεννητὸν *a, getilgt v. Wilamowitz. Vgl. den Kommentar.* 10 τούτῳ ... Στοᾶς *Schwartz* τούτῳ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς τῶι λόγωι *A.* 14 δὲ *tilgen Dechair, Lindner.* 15 γενόμενον: ὡς γενόμενον *Wilamowitz.* 17 οὔτε *Schwartz* οὐδὲ *A.* — γὰρ *Schwartz* τε *A.* 18 μονοειδῶν στοιχείων τί ἂν συστῆναι *Geffcken* μ. τί ἂν συστ. στοιχείων *A* στοιχείων *tilgt Wilamowitz.* 19 ἢ *A aus* η. 25 γεννητὸν *A.* — παρεγενάμην *A verb. durch Rasur.* 29 καὶ ... αὐτῆς *A, verderbt,* καὶ Δ. ἤδη προς⟨α⟩γορευ⟨θεί⟩σης *Schwartz. Vgl. den Kommentar.*

κατὰ φύσιν [εἶπον] ἔχειν ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπὶ τῷ μετώπῳ δύο καὶ προτομὴν κατὰ τὸ ὄπισθεν τοῦ τραχήλου μέρος, ἔχειν δὲ καὶ κέρατα, διὸ καὶ τὴν Ῥέαν φοβηθεῖσαν τὸ τῆς παιδὸς τέρας φυγεῖν οὐκ ἐφεῖσαν αὐτῇ τὴν θηλήν, ἔνθεν μυστικῶς μὲν Ἀθηλᾶ κοινῶς δὲ Φερσεφόνη καὶ Κόρη κέκληται, οὐχ ἡ αὐτὴ οὖσα τῇ Ἀθηνᾷ τῇ ἀπὸ τῆς κόρης λεγομένῃ· τοῦτο δὲ τὰ πραχθέντα αὐτοῖς ἐπ' ἀκριβὲς ὡς οἴονται διεξεληλύθασιν, Κρόνος μὲν ὡς ἐξέτεμεν τὰ αἰδοῖα τοῦ πατρὸς καὶ κατέρριψεν αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ἅρματος καὶ ὡς ἐτεκνοκτόνει καταπίνων τῶν παίδων τοὺς ἄρσενας, Ζεὺς δὲ ὅτι τὸν μὲν πατέρα δήσας κατεταρτάρωσεν, καθὰ καὶ τοὺς υἱεῖς ὁ Οὐρανός, καὶ πρὸς Τιτᾶνας περὶ τῆς ἀρχῆς ἐπολέμησεν καὶ ὅτι τὴν μητέρα Ῥέαν ἀπαγορεύουσαν αὐτοῦ τὸν γάμον ἐδίωκε, δρακαίνης δ' αὐτῆς γενομένης καὶ αὐτὸς εἰς δράκοντα μεταβαλὼν συνδήσας αὐτὴν τῷ καλουμένῳ Ἡρακλειωτικῷ ἅμματι ἐμίγη (τοῦ σχήματος τῆς μίξεως σύμβολον ἡ τοῦ Ἑρμοῦ ῥάβδος), εἶθ' ὅτι Φερσεφόνῃ τῇ θυγατρὶ ἐμίγη βιασάμενος καὶ ταύτην ἐν δράκοντος σχήματι, ἐξ ἧς παῖς Διόνυσος αὐτῷ· ἀνάγκη κἂν τοσοῦτον εἰπεῖν· τί τὸ σεμνὸν ἢ χρηστὸν τῆς τοιαύτης ἱστορίας, ἵνα πιστεύσωμεν θεοὺς εἶναι τὸν Κρόνον, τὸν Δία, τὴν Κόρην, τοὺς λοιπούς; αἱ διαθέσεις τῶν σωμάτων; καὶ τίς ἂν ἄνθρωπος *κεκριμένος* καὶ ἐν θεωρίᾳ γεγονὼς ὑπὸ θεοῦ γεννηθῆναι πιστεύσαι ἔχιδναν — Ὀρφεύς·

> »ἂν δὲ Φάνης ἄλλην γενεὴν τεκνώσατο δεινήν
> νηδύος ἐξ ἱερῆς, προσιδεῖν φοβερωπὸν Ἔχιδναν,
> ἧς χαῖται μὲν ἀπὸ κρατὸς καλόν τε πρόσωπον
> ἦν ἐσιδεῖν, τὰ δὲ λοιπὰ μέρη φοβεροῖο δράκοντος
> αὐχένος ἐξ ἄκρου« —

ἢ αὐτὸν τὸν Φάνητα δέξαιτο, θεὸν ὄντα πρωτόγονον (οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ἐκ τοῦ ᾠοῦ προχυθείς), [ἢ σῶμα] ἢ σχῆμα ἔχειν δράκοντος ἢ καταποθῆναι ὑπὸ τοῦ Διός, ὅπως ὁ Ζεὺς ἀχώρητος γένοιτο; εἰ γὰρ μηδὲν διενενηνόχασιν τῶν φαυλοτάτων θηρίων (δῆλον γὰρ ὅτι ὑποδιαλλάσσειν δεῖ τῶν γηΐνων καὶ τῶν ἀπὸ τῆς ὕλης ἀποκρινομένων τὸ θεῖον), οὐκ εἰσὶν θεοί. τί δὲ καὶ πρόσιμεν αὐτοῖς, ὧν κτηνῶν μὲν δίκην ἔχει ἡ γένεσις, αὐτοὶ δὲ θηριόμορφοι καὶ δυσειδεῖς;

XXI. Καίτοι εἰ σαρκοειδεῖς μόνον ἔλεγον αὐτοὺς καὶ αἷμα ἔχειν καὶ σπέρμα καὶ πάθη ὀργῆς καὶ ἐπιθυμίας, καὶ τότε ἔδει λῆρον καὶ

1 εἶπον *tilgt Schwartz.* 4 ἐφεῖσαν: εἶ *auf Rasur a.* 5 f. Κόρσης γενομένη *p am Rande von jüngerer H., Lobeck.* 6 αὐτοῖς ἐπ' ἀκριβὲς *Schwartz* ἐπακριβὲς αὐτοῖς *A.* 8 καταπεινων *A verb. v. a.* 19 ἄνθρωπος κεκριμένος: ἀ͞ν͞ο͞ς κεκριμένος *A* νοῦν κεκτημένος *Schwartz* νῷ *oder* λόγῳ κεχρημένος *Wilamowitz* ἀ. ἠκριβωμένος*?* 20 //////ιδναν *A* ἔχιδναν *a.* — Ὀρφεύς *tilgt Schwartz.* 27 ἢ σῶμα *tilgt Wilamowitz.* 28 ἀκόρητος *Gesner* ἀχώριστος *Lobeck.* 29 f. ὑποδιαλλάσσειν: πολὺ διαλλάσσειν *Schwartz.* 31 δαὶ *A.* 34 καὶ σπέρμα: σπέρμα *A* καὶ *gleichzeitig oder später hinzugefügt,* σπέρμα *tilgt Wilamowitz.*

γέλωτα λόγους τούτους νομίζειν· οὔτε γὰρ ὀργὴ οὔτε ἐπιθυμία καὶ ὄρεξις οὐδὲ παιδοποιὸν σπέρμα ἐν τῷ θεῷ. ἔστωσαν τοίνυν σαρκοειδεῖς, ἀλλὰ κρείττους μὲν θυμοῦ καὶ ὀργῆς, ἵνα μὴ Ἀθηνᾶ μὲν βλέπηται »σκυζομένη Διὶ πατρί, χόλος δέ μιν ἄγριος ᾕρει«, Ἥρα δὲ θεωρῆται »Ἥρῃ δ' οὐκ ἔχαδε στῆθος χόλον, ἀλλὰ προσηύδα«, κρείττους δὲ λύπης 5

»ὢ πόποι, ἦ φίλον ἄνδρα διωκόμενον περὶ τεῖχος
ὀφθαλμοῖσιν ὁρῶμαι· ἐμὸν δ'ὀλοφύρεται ἦτορ«.

ἐγὼ μὲν γὰρ καὶ ἀνθρώπους ἀμαθεῖς καὶ σκαιοὺς λέγω τοὺς ὀργῇ καὶ λύπῃ εἴκοντας· ὅταν δὲ ὁ »πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε« ὀδύρηται μὲν τὸν υἱὸν 10

»αἲ αἲ ἐγών, ὅτε μοι Σαρπηδόνα φίλτατον ἀνδρῶν
μοῖρ' ὑπὸ Πατρόκλοιο Μενοιτιάδαο δαμῆναι«,

ἀδυνατῇ δὲ ὀδυρόμενος τοῦ κινδύνου ἐξαρπάσαι

»Σαρπηδὼν Διὸς υἱός, ὁ δ' οὐδ' ᾧ παιδὶ ἀμύνει«,

τίς οὐκ ἂν τοὺς ἐπὶ τοῖς τοιούτοις μύθοις φιλοθέους, μᾶλλον δὲ ἀθέους, 15 τῆς ἀμαθίας καταμέμψαιτο; ἔστωσαν σαρκοειδεῖς, ἀλλὰ μὴ τιτρωσκέσθω μηδὲ Ἀφροδίτη ὑπὸ Διομήδους τὸ σῶμα »οὖτά με Τυδέος υἱὸς ὑπέρθυμος Διομήδης«, ἢ ὑπὸ Ἄρεως τὴν ψυχήν

»ὡς ἐμὲ χωλὸν ἐόντα Διὸς θυγάτηρ Ἀφροδίτη
αἰὲν ἀτιμάζει, φιλέει δ'ἀίδηλον Ἄρηα.« 20

.... »διὰ δὲ χρόα καλὸν ἔδαψεν«, ὁ δεινὸς ἐν πολέμοις, ὁ σύμμαχος κατὰ Τιτάνων τοῦ Διός, ἀσθενέστερος Διομήδους φαίνεται. »μαίνετο δ' ὡς ὅτ' Ἄρης ἐγχέσπαλος« — σιώπησον, Ὅμηρε, θεὸς οὐ μαίνεται· σὺ δέ μοι καὶ μιαιφόνον καὶ βροτολοιγόν, »Ἆρες, Ἄρες βροτολοιγέ, μιαιφόνε«, διηγῇ τὸν θεὸν καὶ τὴν μοιχείαν αὐτοῦ διέξει καὶ τὰ δεσμά 25

»τὼ δ'ἐς δέμνια βάντε κατέδραθον, ἀμφὶ δὲ δεσμοί
τεχνήεντες ἔχυντο πολύφρονος Ἡφαίστοιο,
οὐδέ τι κινῆσαι μελέων ἦν«.

οὐ καταβάλλουσι τὸν πολὺν τοῦτον ἀσεβῆ λῆρον περὶ τῶν θεῶν; Οὐρανὸς ἐκτέμνεται, δεῖται καὶ καταταρταροῦται Κρόνος, ἐπανίστανται 30

1 γέλωτα *Schwartz* γέλωτος *A*. 4 ᾕρει *Homer* Δ 24 αἱρεῖ *A*. 5 ἥρῃ /// *A*. 11 αἲ αἲ *Plato: Resp.* p. 388 c ὤ μοι *Homer* Π 433. — ἐγών: λέγων *A*. 12 μοῖραι *A*. 13 ἀδυνατῇ *Stephanus* ἀδυνατ/// *A* ἀδυνατεῖ *a*. 16 καταμέμψαιτο *Geffcken* καταμέμψοιτο *A* καταμέμφοιτο *Schwartz*. 16 f. τιτρωσκέσθω μηδὲ *A*, *zwischen* ω *und* μ *von a:* νο *hinzugefügt*. 21 *Vor* διὰ *Raum einer halben Zeile in A*, μηδὲ Ἄρης ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ + *Stephanus*. *Vgl. den Kommentar*. 25 διηγεῖ *A*. — διέξῃ *A*. 29 καταβαλοῦσι *Maranus, Schwartz*. — πολὺν: ν + *1 H*.

Τιτᾶνες, Στὺξ ἀποθνήςκει κατὰ τὴν μάχην — ἤδη καὶ θνητοὺς αὐτοὺς δεικνύουςιν — ἐρῶςιν ἀλλήλων, ἐρῶςιν ἀνθρώπων

»Αἰνείας, τὸν ὑπ᾽ Ἀγχίςῃ τέκε δῖ᾽ Ἀφροδίτη,
Ἴδης ἐν κνημοῖςι θεὰ βροτῷ εὐνηθεῖςα«.

5 οὐκ ἐρῶςιν, οὐ πάςχουςιν· ἢ γὰρ θεοὶ καὶ οὐχ ἅψεται αὐτῶν ἐπιθυμία * * * * * κἂν ςάρκα θεὸς κατὰ θείαν οἰκονομίαν λάβῃ, ἤδη δοῦλός ἐςτιν ἐπιθυμίας;

οὐ γάρ πώποτέ μ᾽ ὧδε θεᾶς ἔρος οὐδὲ γυναικὸς
θυμὸν ἐνὶ ςτήθεςςι περιπροχυθεὶς ἐδάμαςςεν,
10 οὐδ᾽ ὁπότ᾽ ἠραςάμην Ἰξιονίης ἀλόχοιο,
οὐδ᾽ ὅτε περ Δανάης καλλιςφύρου Ἀκριςιώνης,
οὐδ᾽ ὅτε Φοίνικος κούρης τηλεκλειτοῖο,
οὐδ᾽ ὅτε περ Σεμέλης, οὐδ᾽ Ἀλκμήνης ἐνὶ Θήβῃ,
οὐδ᾽ ὅτε Δήμητρος καλλιπλοκάμοιο ἀνάςςης,
15 οὐδ᾽ ὅτε περ Λητοῦς ἐρικυδέος, οὐδὲ ςεῦ αὐτῆς«.

γενητός ἐςτιν, φθαρτός ἐςτιν, οὐδὲν ἔχων θεοῦ. ἀλλὰ καὶ θητεύουςιν ἀνθρώποις

»ὦ δώματ᾽ Ἀδμήτεια, ἐν οἷς ἔτλην ἐγὼ
θῆςςαν τράπεζαν αἰνέςαι θεός περ ὤν«

20 καὶ βουκολοῦςιν

»ἐλθὼν δ᾽ ἐς αἶαν τήνδ᾽ ἐβουφόρβουν ξένῳ,
καὶ τόνδ᾽ ἔςῳζον οἶκον«.

οὐκοῦν κρείττων Ἄδμητος τοῦ θεοῦ. ὦ μάντι καὶ ςοφὲ καὶ προειδὼς τοῖς ἄλλοις τὰ ἐςόμενα, οὐκ ἐμαντεύςω τοῦ ἐρωμένου τὸν φόνον, ἀλλὰ
25 καὶ ἔκτεινας αὐτοχειρὶ τὸν φίλον

»κἀγὼ τὸ Φοίβου θεῖον ἀψευδὲς ςτόμα
ἤλπιζον εἶναι, μαντικῇ βρύον τέχνῃ«,

ὡς ψευδόμαντιν κακίζει τὸν Ἀπόλλω ὁ Αἰςχύλος,

»ὁ δ᾽ αὐτὸς ὑμνῶν, αὐτὸς ἐν θοίνῃ παρών,
30 αὐτὸς τάδ᾽ εἰπών, αὐτός ἐςτιν ὁ κτανὼν
τὸν παῖδα τὸν ἐμόν«.

5 πάςχουςιν: ου *aus Korrektur von A oder a.* 6 *Nach* ἐπιθυμία *Lücke:* ἢ ἐρῶςιν, καὶ οὐκέτι θεοὶ ἔςονται + *aus S.* 148, 29 *Schwartz.* 8 ὦιδε *A.* — ἔρως *A.* — *Vor* οὐδὲ + ἀμφεκάλυψεν *A, tilgt es aber wieder.* 10 ἰξιονίης *np* ἐξηιονίης *A.* 15 ὅτε *oder* ὁπότε *Hss. Homers* Ξ 327. 18 ἀδμήτια *A.* 21 δ᾽ ἐς αἶαν: αἶα *auf Rasur a* δὲ γαῖαν *Euripides und vielleicht früher in A: Schwartz.* — ξένων *A.* 26 τὸ: τοι *A.* 27 ἤλπιζον: ζ *auf Rasur a.* 28 ψευδόμαντι *A verb. v. 1. H.*

XXII. Ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως πλάνη ποιητική, φυσικὸς δέ τις ἐπ' αὐτοῖς καὶ τοιοῦτος λόγος· »Ζεὺς ἀργής«, ὥς φησιν Ἐμπεδοκλῆς, »Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀϊδωνεύς

Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον«.

εἰ τοίνυν Ζεὺς μὲν τὸ πῦρ, Ἥρα δὲ ἡ γῆ καὶ ὁ ἀὴρ Ἀϊδωνεὺς καὶ τὸ 5 ὕδωρ Νῆστις, στοιχεῖα δὲ ταῦτα, τὸ πῦρ, τὸ ὕδωρ, ὁ ἀήρ, οὐδεὶς αὐτῶν θεός, οὔτε Ζεύς, οὔτε Ἥρα, οὔτε Ἀϊδωνεύς· ἀπὸ γὰρ τῆς ὕλης διακριθείσης ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἡ τούτων σύστασίς τε καὶ γένεσις

»πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἤπιον ὕψος,
καὶ φιλίη μετὰ τοῖσιν«. 10

ἃ χωρὶς τῆς φιλίας οὐ δύναται μένειν ὑπὸ τοῦ νείκους συγχεόμενα, πῶς ἂν οὖν εἴποι τις ταῦτα εἶναι θεούς; ἀρχικὸν ἡ φιλία κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα, ἀρχόμενα τὰ συγκρίματα, τὸ δὲ ἀρχικὸν κύριον· ὥστε, ἐὰν μίαν καὶ τὴν ⟨αὐτὴν⟩ τοῦ τε ἀρχομένου καὶ τοῦ ἄρχοντος δύναμιν θῶμεν, λήσομεν ἑαυτοὺς ἰσότιμον τὴν ὕλην τὴν φθαρτὴν καὶ ῥευστὴν 15 καὶ μεταβλητὴν τῷ ἀγενήτῳ καὶ ἀϊδίῳ καὶ διὰ παντὸς συμφώνῳ ποιοῦντες θεῷ. Ζεὺς ἡ ζέουσα οὐσία κατὰ τοὺς Στωϊκούς, Ἥρα ὁ ἀήρ, καὶ τοῦ ὀνόματος εἰ αὐτὸ αὑτῷ ἐπισυνάπτοιτο συνεκφωνουμένου, Ποσειδῶν ἡ πόσις. ἄλλοι δὲ ἄλλως φυσιολογοῦσιν· οἱ μὲν γὰρ ἀέρα διφυῆ ἀρσενόθηλυν τὸν Δία λέγουσιν, οἱ δὲ καιρὸν εἰς εὐκρασίαν 20 τρέποντα τὸν χρόνον, διὸ καὶ μόνος Κρόνον διέφυγεν. ἀλλ' ἐπὶ μὲν τῶν ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἔστιν εἰπεῖν· εἰ ἕνα τὸν ἀνωτάτω θεὸν ἀγένητόν τε καὶ ἀΐδιον νομίζετε, συγκρίματα δὲ *ἴσα ἡ τῆς ὕλης ἀλλαγή*, καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ διὰ τῆς ὕλης κεχωρηκὸς κατὰ τὰς παραλλάξεις αὐτῆς ἄλλο καὶ ἄλλο ὄνομα μεταλαγχάνειν φατέ, σῶμα μὲν τὰ εἴδη τῆς ὕλης 25 τοῦ θεοῦ γενήσεται, φθειρομένων δὲ τῶν στοιχείων κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν ἀνάγκη συμφθαρῆναι ὁμοῦ τοῖς εἴδεσι τὰ ὀνόματα, μόνου μένοντος τοῦ πνεύματος τοῦ θεοῦ. ὧν οὖν σωμάτων φθαρτὴ ἡ κατὰ τὴν ὕλην παραλλαγή, τίς ἂν ταῦτα πιστεύσαι θεούς; πρὸς δὲ τοὺς λέγοντας τὸν μὲν Κρόνον χρόνον, τὴν δὲ Ῥέαν γῆν, τὴν μὲν συλλαμβάνουσαν ἐκ τοῦ 30 Κρόνου καὶ ἀποτίκτουσαν, ἔνθεν καὶ μήτηρ πάντων νομίζεται, τὸν δὲ γεννῶντα καὶ καταναλίσκοντα, καὶ εἶναι τὴν μὲν τομὴν τῶν ἀναγκαίων ὁμιλίαν τοῦ ἄρρενος πρὸς τὸ θῆλυ, τέμνουσαν καὶ καταβάλλουσαν σπέρμα εἰς μήτραν καὶ γεννῶσαν ἄνθρωπον ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐπιθυμίαν, ὅ ἐστιν Ἀφροδίτη, ἔχοντα, τὴν δὲ μανίαν τοῦ Κρόνου τροπὴν καιροῦ 35

1 φυσικῶς *A*. 3 Ἥρη τε: εἴρηται *A*. 4 θ': τε *A*. — η *A*. — τέγγει κρούνωμα: τ' ἐπικούρου νωμᾶι *A*. 5 ἡ *auf Rasur a*. 12 οὖν *tilgt Wilamowitz*. 13 ὥστε *Gesner* ὡς *A*. 14 αὐτὴν + *Gesner*. 16 ἀγεννήτωι *A*. 22 ἀγένητον *A*. 23 νομίζεται *A*. — ἴσα ἡ τῆς ὕλης ἀλλαγή *A* ὅσα ἡ τ. ὕ. ἀ. *Gesner* εἰς ἃ ἡ τ. ὕ. ἀ. *Schwartz* εἴδη τῆς ὕλης κατ' ἀλλαγήν *Geffcken, vgl. den Kommentar*.

φθείρουcαν ἔμψυχα καὶ ἄψυχα, τὰ δὲ δεcμὰ καὶ τὸν Τάρταρον χρόνον
ὑπὸ καιρῶν τρεπόμενον καὶ ἀφανῆ γινόμενον, πρὸc τοίνυν τούτουc
φαμέν· εἴτε χρόνοc ἐcτὶν ὁ Κρόνοc, μεταβάλλει, εἴτε καιρόc, τρέπεται,
εἴτε cκότοc ἢ πάγοc ἢ οὐcία ὑγρά, οὐδὲν αὐτῶν μένει· τὸ δὲ θεῖον καὶ
5 ἀθάνατον καὶ ἀκίνητον καὶ ἀναλλοίωτον· οὔτε ἄρα ὁ Κρόνοc οὔτε τὸ
ἐπ᾽ αὐτῷ εἴδωλον θεόc. περὶ δὲ τοῦ Διόc, εἰ μὲν ἀήρ ἐcτι γεγονὼc ἐκ
Κρόνου, οὗ τὸ μὲν ἄρcεν ὁ Ζεύc, τὸ δὲ θῆλυ Ἥρα (διὸ καὶ ἀδελφὴ
καὶ γυνή), ἀλλοιοῦται, εἰ δὲ καιρόc, τρέπεται· οὔτε δὲ μεταβάλλει οὔτε
μεταπίπτει τὸ θεῖον. τί δὲ ⟨δεῖ ὑμῖν ἐπὶ⟩ πλέον λέγοντα ἐνοχλεῖν, οἳ
10 ἄμεινον τὰ παρ᾽ ἑκάcτοιc τῶν πεφυcιολογηκότων οἴδατε, ποῖα περὶ τῆc
⟨τῶν θεῶν⟩ φύcεωc ἐνόηcαν οἱ cυγγραψάμενοι ἢ περὶ τῆc Ἀθηνᾶc,
ἣν φρόνηcιν διὰ πάντων διήκουcάν φαcιν, ἢ περὶ τῆc Ἴcιδοc, ἣν φύcιν
αἰῶνοc, ἐξ ἧc πάντεc ἔφυcαν καὶ δι᾽ ἧc πάντεc εἰcίν, λέγουcιν, ἢ περὶ
τοῦ Ὀcίριδοc, οὗ cφαγέντοc ὑπὸ Τυφῶνοc τοῦ ἀδελφοῦ περὶ *πελώρου
15 τοῦ υἱοῦ ἡ Ἶcιc ζητοῦcα τὰ μέλη καὶ εὑροῦcα ἤcκηcεν εἰc ταφήν, ἣ
ταφὴ ἕωc νῦν Ὀcιριακὴ καλεῖται; ἄνω κάτω γὰρ περὶ τὰ εἴδη τῆc
ὕληc cτρεφόμενοι ἀποπίπτουcιν τοῦ λόγῳ θεωρητοῦ θεοῦ, τὰ δὲ
cτοιχεῖα καὶ τὰ μόρια αὐτῶν θεοποιοῦcιν, ἄλλοτε ἄλλα ὀνόματα αὐτοῖc
τιθέμενοι, τὴν μὲν τοῦ cίτου cπορὰν Ὄcιριν (ὅθεν φαcὶ μυcτικῶc ἐπὶ
20 τῇ ἀνευρέcει τῶν μελῶν ἢ τῶν καρπῶν ἐπιλεχθῆναι τῇ Ἴcιδι «εὑρή-
καμεν, cυγχαίρομεν»), τὸν δὲ τῆc ἀμπέλου καρπὸν Διόνυcον * * καὶ
Σεμέλην αὐτὴν τὴν ἄμπελον καὶ κεραυνὸν τὴν τοῦ ἡλίου φλόγα. καίτοι
γε πάντα μᾶλλον ἢ θεολογοῦcιν οἱ τοὺc μύθουc * * * * θεοποιοῦντεc, οὐκ
εἰδότεc ὅτι οἷc ἀπολογοῦνται ὑπὲρ τῶν θεῶν, τοὺc ἐπ᾽ αὐτοῖc λόγουc
25 βεβαιοῦcιν. τί ἡ Εὐρώπη καὶ ὁ Ταῦροc καὶ ὁ Κύκνοc καὶ ἡ Λήδα πρὸc
γῆν καὶ ἀέρα, ἵν᾽ ἡ πρὸc ταύταc μιαρὰ τοῦ Διὸc μῖξιc ᾖ γῆc καὶ ἀέροc;
ἀλλὰ ἀποπίπτοντεc τοῦ μεγέθουc τοῦ θεοῦ καὶ ὑπερκύψαι τῷ λόγῳ
(οὐ γὰρ ἔχουcιν cυμπάθειαν εἰc τὸν οὐράνιον τόπον) οὐ δυνάμενοι,
ἐπὶ τὰ εἴδη τῆc ὕληc cυντετήκαcιν καὶ καταπίπτοντεc τὰc τῶν cτοι-
30 χείων τροπὰc θεοποιοῦcιν, ὅμοιον εἰ καὶ ναῦν τιc, ἐν ᾗ ἔπλευcεν, ἀντὶ

2 γινόμενον: ι *auf Rasur a.* 9 δὲ δεῖ ὑμῖν ἐπὶ *Wilamowitz, Schwartz* δὲ *A* δεῖ *verb. v. n.* ὑμῖν + *nach* ἐνοχλεῖν *Otto.* 10 ἄμινον *A verb. v. a.* 10—11 ποῖα περὶ τῆc τῶν θεῶν φύcεωc *Wilamowitz* ἢ οἷα περὶ τῆc φύcεωc *A.* 11 ἢ *A* ἢ ἃ *a.* 12 ἣν *Otto* τὴν *A.* — φαcιν ἢ *a* φαcι *A.* 13 πάντεc . . . πάντεc: πάντα . . . πάντα *Gesner.* 14 περὶ πελώρου *A* μετ᾽ Ὥρου *Gesner* περὶ Πηλούcιον μετ᾽ Ὥρου *Geffcken.* 15 ἡ ἶcιc *a* ἱ//cι *A.* 16 ἕωc *auf Rasur A.* — ἄνω κάτω γὰρ *Wilamowitz* ἄνω γὰρ κάτω *A* ἄνω γὰρ καὶ κάτω *Schwartz.* 17 τοῦ *s Maranus* τῶι *A.* 19—20 ἐπὶ τῇ ἀνευρέcει τῶν μελῶν ἢ τῶν καρπῶν: ἐ. τ. ἀ. τ. μ. ⟨ὡc ἂν τῇ cυγκομιδ⟩ῇ τῶν καρπῶν *Wilamowitz* ⟨ὡc⟩ ἐπὶ τῇ ἀνευρέcει τῶν μελῶν ⟨ἐπὶ τῇ cυγκομιδ⟩ῇ τῶν καρπῶν *Schwartz.* 21 *Vor* καὶ *Lücke:* φάcκοντεc + *Wilamowitz.* 22f. καίτοιγε *Gesner* καὶ τί γὰρ *A.* 23 ἢ *η aus Korrektur* εἰ *A.* — *Nach* μύθουc *Lücke:* ἀλληγοροῦντεc καὶ τὰ cτοιχεῖα + *Schwartz.* 24 λόγουc: ἐλέγχουc *Schwartz.* 26 ταύταc *Gesner* ταῦτα *A.* 27 ἀποπίπτοντεc *p von jüngerer H.* ἀποπίπτονταc *A.* — ὑποκύψαι *ältere Ausgaben.*

τοῦ κυβερνήτου ἄγοι. ὡς δὲ οὐδὲν πλέον νεώς, κἂν ᾖ πᾶσιν ἠσκημένη, μὴ ἐχούσης τὸν κυβερνήτην, οὐδὲ τῶν στοιχείων ὄφελος διακεκοσμημένων δίχα τῆς παρὰ τοῦ θεοῦ προνοίας. ἥ τε γὰρ ναῦς καθ' ἑαυτὴν οὐ πλευσεῖται τά τε στοιχεῖα χωρὶς τοῦ δημιουργοῦ οὐ κινηθήσεται. 5

XXIII. Εἴποιτε ἂν οὖν συνέσει πάντας ὑπερέχοντες· τίνι οὖν τῷ λόγῳ ἔνια τῶν εἰδώλων ἐνεργεῖ, εἰ μὴ εἰσὶν θεοί, ἐφ' οἷς ἱδρυόμεθα τὰ ἀγάλματα; οὐ γὰρ εἰκὸς τὰς ἀψύχους καὶ ἀκινήτους εἰκόνας καθ' ἑαυτὰς ἰσχύειν χωρὶς τοῦ κινοῦντος. τὸ μὲν δὴ κατὰ τόπους καὶ πόλεις καὶ ἔθνη γίγνεσθαί τινας ἐπ' ὀνόματι εἰδώλων ἐνεργείας οὐδ' ἡμεῖς 10 ἀντιλέγομεν· οὐ μὴν εἰ ὠφελήθησάν τινες καὶ αὖ ἐλυπήθησαν ἕτεροι, θεοὺς νοοῦμεν τοὺς ἐφ' ἑκάτερα ἐνεργήσαντας, ἀλλὰ καὶ ᾧ λόγῳ νομίζετε ἰσχύειν τὰ εἴδωλα καὶ τίνες οἱ ἐνεργοῦντες ἐπιβατεύοντες αὐτῶν τοῖς ὀνόμασιν, ἐπ' ἀκριβὲς ἐζητάκαμεν. ἀναγκαῖον δέ μοι μέλλοντι δεικνύειν, τίνες οἱ ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις ἐνεργοῦντες καὶ ὅτι μὴ θεοί, 15 προσχρήσασθαί τισι καὶ τῶν ἀπὸ φιλοσοφίας μάρτυσιν. πρῶτος Θαλῆς διαιρεῖ, ὡς οἱ τὰ ἐκείνου ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν, εἰς θεόν, εἰς δαίμονας, εἰς ἥρωας. ἀλλὰ θεὸν μὲν τὸν νοῦν τοῦ κόσμου ἄγει, δαίμονας δὲ οὐσίας νοεῖ ψυχικὰς καὶ ἥρωας τὰς κεχωρισμένας ψυχὰς τῶν ἀνθρώπων, ἀγαθοὺς μὲν τὰς ἀγαθάς, κακοὺς δὲ τὰς φαύλους. Πλάτων 20 δὲ τὰ ἄλλα ἐπέχων καὶ αὐτὸς εἴς τε τὸν ἀγένητον θεὸν καὶ τοὺς ὑπὸ τοῦ ἀγενήτου εἰς κόσμον τοῦ οὐρανοῦ γεγονότας, τούς τε πλανήτας καὶ τοὺς ἀπλανεῖς ἀστέρας, καὶ εἰς δαίμονας τέμνει· περὶ ὧν δαιμόνων αὐτὸς ἀπαξιῶν λέγειν τοῖς περὶ αὐτῶν εἰρηκόσιν προσέχειν ἀξιοῖ «περὶ δὲ τῶν ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ γνῶναι τὴν γένεσιν μεῖζον 25 ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν, ἐγγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν, σαφῶς γέ που τοὺς ἑαυτῶν προγόνους εἰδότων· ἀδύνατον οὖν θεῶν παισὶν ἀπιστεῖν, κἄνπερ ἄνευ εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων λέγωσιν, ἀλλὰ ὡς οἰκεῖα φασκόντων ἀπαγγέλλειν ἑπομένους τῷ νόμῳ πιστευτέον. οὕτως οὖν κατ' ἐκείνους καὶ ἡμῖν ἡ γένεσις περὶ 30 τούτων τῶν θεῶν ἐχέτω καὶ λεγέσθω. Γῆς τε καὶ Οὐρανοῦ παῖδες Ὠκεανός τε καὶ Τηθὺς ἐγεννήθησαν, τούτων δὲ Φόρκος Κρόνος τε καὶ Ῥέα καὶ ὅσοι μετὰ τούτων, ἐκ δὲ Κρόνου τε καὶ Ῥέας Ζεὺς Ἥρα τε καὶ πάντες, οὓς ἴσμεν πάντας ἀδελφοὺς λεγομένους αὐτῶν ἔτι τε τούτων

3 ᾖ *auf Rasur a.* 6 ἂν οὖν: *aus* ανανουν *verb. v. a.* 13 νομίζεται *A.* 14 ἐξετάσωμεν *Gesner.* 16 τισι: *2.* ι *auf Rasur a.* 17 ἀκριβοῦντες *Gesner, Otto* διαιροῦντες ἀκριβοῦντες *A* διακριβοῦντες *Schwartz.* 18 ἄγει: λέγει *am Rande von 1. H. A.* 21—22 ἀγέννητον . . . ἀγεννήτου *A.* 26 πιστέον *A.* 27 δέ που *Plato: Tim.* 40 d. — γε αὐτῶν *Plato* ἑαυτῶν *Clem. Al. Str.* V 13, 85 *Euseb. Praep.* II 7, 1; XIII 1; 14, 5. — εἰδόσιν *Plato, Euseb.* εἰδότων *auch Clem. Al.* 28—29 καίπερ *(so auch Clem.)* . . . λέγουσιν *Plato.* 31 λεγέσθω/// *A* γέσθ *auf Rasur von 1. H.* 32 Φόρκυς *Plato, Euseb.* 33 Κρόνου καὶ Ῥέας *Plato, Euseb.* XIII 1; 14, 5. 34 οὓς: ὅσους *Plato, Euseb.* — ἴσμεν: ἴς *auf Rasur a.* — πάντας < *Plato, Euseb.*

ἄλλους ἐκγόνους» ἆρ᾽ οὖν ὁ τὸν αἴδιον νῷ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον
περινοήσας θεὸν καὶ τὰ ἐπισυμβεβηκότα αὐτῷ ἐξειπών, τὸ ὄντως ὄν,
τὸ μονοφυές, τὸ ἀγαθὸν ἀπ᾽ αὐτοῦ ἀποχεόμενον, ὅπερ ἐστὶν ἀλήθειά,
καὶ περὶ «πρώτης δυνάμεως» καὶ «περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντα
5 ἐστὶν καὶ ἐκείνου ἕνεκεν πάντα καὶ ἐκεῖνο αἴτιον πάντων» καὶ περὶ
δευτέρου καὶ τρίτου «δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα καὶ τρίτον περὶ
τὰ τρίτα», περὶ τῶν ἐκ τῶν αἰσθητῶν, γῆς τε καὶ οὐρανοῦ, λεγομένων
γεγονέναι μεῖζον ἢ καθ᾽ ἑαυτὸν τἀληθὲς μαθεῖν ἐνόμισεν; ἢ οὐκ ἔστιν
εἰπεῖν. ἀλλ᾽ ἐπεὶ ἀδύνατον γεννᾶν καὶ ἀποκυΐσκεσθαι θεοὺς ἐνόμισεν
10 ἑπομένων τοῖς γιγνομένοις τελῶν καὶ ἔτι τούτου ἀδυνατώτερον μετα-
πεῖσαι τοὺς πολλοὺς ἀβασανίστως τοὺς μύθους παραδεχομένους, διὰ ταῦτα
μεῖζον ἢ καθ᾽ ἑαυτὸν γνῶναι καὶ εἰπεῖν ἔφη περὶ τῆς τῶν ἄλλων δαι-
μόνων γενέσεως, οὔτε μαθεῖν οὔτε ἐξειπεῖν γεννᾶσθαι θεοὺς δυνάμενος.
καὶ τὸ εἰρημένον αὐτῷ «ὁ δὴ μέγας ἡγεμὼν ἐν οὐρανῷ Ζεύς, ἐλαύνων
15 πτηνὸν ἅρμα, πρῶτος πορεύεται διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος,
τῷ δὲ ἕπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων» οὐκ ἐπὶ τοῦ ἀπὸ Κρόνου
λεγομένου ἔχει Διός· ἔστι γὰρ ἐν τούτῳ ὄνομα τῷ ποιητῇ τῶν ὅλων.
δηλοῖ δὲ καὶ αὐτὸς ὁ Πλάτων· ἑτέρῳ σημαντικῷ προσειπεῖν αὐτὸν οὐκ
ἔχων, τῷ δημώδει ὀνόματι οὐχ ὡς ἰδίῳ τοῦ θεοῦ, ἀλλ᾽ εἰς σαφήνειαν,
20 ὅτι μὴ δυνατὸν εἰς πάντας φέρειν τὸν θεόν, κατὰ δύναμιν προσεχρήσατο,
ἐπικατηγορήσας τὸ «μέγας», ἵνα διαστείλῃ τὸν οὐράνιον ἀπὸ τοῦ
χαμᾶθεν, τὸν ἀγένητον ἀπὸ τοῦ γενητοῦ, τοῦ νεωτέρου μὲν οὐρανοῦ
καὶ γῆς, νεωτέρου δὲ Κρητῶν, οἳ ἐξέκλεψαν αὐτὸν μὴ ἀναιρεθῆναι ὑπὸ
τοῦ πατρός.

25 XXIV. Τί δὲ δεῖ πρὸς ὑμᾶς πάντα λόγον κεκινηκότας ἢ ποιητῶν
μνημονεύειν ἢ καὶ ἑτέρας δόξας ἐξετάζειν, τοσοῦτον εἰπεῖν ἔχοντι· εἰ
καὶ μὴ ποιηταὶ καὶ φιλόσοφοι ἕνα μὲν εἶναι ἐπεγίνωσκον θεόν, περὶ
δὲ τούτων οἱ μὲν ὡς περὶ δαιμόνων, οἱ δὲ ὡς περὶ ὕλης, οἱ δὲ ὡς
περὶ ἀνθρώπων γενομένων ἐφρόνουν, ἡμεῖς [τε] ἂν εἰκότως ἐξεν-
30 ηλατούμεθα, διαιρετικῷ λόγῳ καὶ περὶ θεοῦ καὶ ὕλης καὶ περὶ τῆς τούτων
αὐτῶν οὐσίας κεχρημένοι; ὡς γὰρ θεόν φαμεν καὶ υἱὸν τὸν λόγον
αὐτοῦ καὶ πνεῦμα ἅγιον, ἑνούμενα μὲν κατὰ δύναμιν * * τὸν πατέρα,

1 νῷ *Schwartz* νοῦν *A*. 2 ἐξειπών *Gesner* ἐξειπεῖν *A*. 4 *Nach* δυνάμεως *Lücke: Schwartz; vgl. den Kommentar.* — καὶ: καὶ ὡς *a*. — τὸν *p* τῶν *A*. 6 δευτέρου καὶ τρίτου *Schwartz* δύο καὶ τρία *A*. 10 ἔτι *Gesner* τὸ *A*. 13 οὔτε μαθεῖν . . . θεοὺς: οὔτε μαθεῖν ⟨γεννᾶσθαι⟩ οὔτε ἐξειπεῖν ⟨μὴ⟩ γεννᾶσθαι θεοὺς *Wilamowitz*. — δυνάμενος *Gesner* δυναμένους *A*. 18 ὁ Πλάτων ὅτι ἑτέρῳ *Wilamowitz* ὁ Πλάτων· ἑτέρῳ γὰρ *Gesner*. 19 ἰδίῳ *A* ἰδίωι *a*. 20 τὸν θεόν, κατὰ δύναμιν *Schwartz* κατὰ δύναμιν τὸν θεὸν *A*. 22 ἀγέννητον . . . γεννητοῦ *A*. 25 δὲ *p* δαὶ *A*. 27 ἐπιγινώσκων *A verb. v. a.* 29 τε *A* γε *Gesner* οὐκ *Schwartz* τε *tilgt Geffcken, indem der ganze Satz mit Dechair als Frage aufgefaßt wird.* 29 f. ἐξενηλατούμεθα *Stephanus* ξενηλατούμεθα *A*. 32 *Nach* δύναμιν *Lücke:* διαιρούμενα δὲ κατὰ τάξιν (*vgl.* S. 128, 4) + *Schwartz*.

τὸν υἱόν, τὸ πνεῦμα, ὅτι νοῦς, λόγος, σοφία ὁ υἱὸς τοῦ πατρὸς καὶ
ἀπόρροια ὡς φῶς ἀπὸ πυρὸς τὸ πνεῦμα, οὕτως καὶ ἑτέρας εἶναι
δυνάμεις κατειλήμμεθα περὶ τὴν ὕλην ἐχούσας καὶ δι᾽ αὐτῆς, μίαν μὲν
τὴν ἀντίθεον, οὐχ ὅτι ἀντιδοξοῦν τί ἐστι τῷ θεῷ ὡς τῇ φιλίᾳ τὸ νεῖκος
κατὰ τὸν Ἐμπεδοκλέα καὶ τῇ ἡμέρᾳ νὺξ κατὰ τὰ φαινόμενα (ἐπεὶ 5
κἂν εἰ ἀνθειστήκει τι τῷ θεῷ, ἐπαύσατο ⟨ἂν⟩ τοῦ εἶναι, λυθείσης αὐτοῦ
τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἰσχύι τῆς συστάσεως), ἀλλ᾽ ὅτι τῷ τοῦ θεοῦ
ἀγαθῷ, ὃ κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αὐτῷ καὶ συνυπάρχον ὡς χρόα σώματι,
οὗ ἄνευ οὐκ ἔστιν (οὐχ ὡς μέρους ὄντος, ἀλλ᾽ ὡς κατ᾽ ἀνάγκην συν-
όντος παρακολουθήματος, ἡνωμένου καὶ συγκεχρωσμένου ὡς τῷ πυρὶ 10
ξανθῷ εἶναι καὶ τῷ αἰθέρι κυανῷ), ἐναντίον ἐστὶ τὸ περὶ τὴν ὕλην
ἔχον πνεῦμα, γενόμενον μὲν ὑπὸ τοῦ θεοῦ, καθὸ ⟨καὶ⟩ οἱ λοιποὶ ὑπ᾽
αὐτοῦ γεγόνασιν ἄγγελοι, καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἴδεσι
πεπιστευμένον διοίκησιν. τούτων γὰρ ἡ τῶν ἀγγέλων σύστασις τῷ θεῷ
ἐπὶ προνοίᾳ γέγονε τοῖς ὑπ᾽ αὐτοῦ διακεκοσμημένοις, ἵν᾽ ᾖ τὴν μὲν 15
παντελικὴν καὶ γενικὴν ὁ θεὸς ⟨ἔχων⟩ τῶν ὅλων πρόνοιαν ⟨, τὸ κῦρος
καὶ τὸ κράτος ἁπάντων αὐτὸς ἀνηρτημένος καὶ ὥσπερ σκάφος τῷ
τῆς σοφίας οἴακι διευθύνων ἀκλινῶς τὸ πᾶν⟩, τὴν δὲ ἐπὶ μέρους οἱ
ἐπ᾽ αὐτοῖς ταχθέντες ἄγγελοι. ὡς δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων αὐθαίρετον
καὶ τὴν ἀρετὴν καὶ τὴν κακίαν ἐχόντων (ἐπεὶ οὐκ ἂν οὔτ᾽ ἐτιμᾶτε 20
τοὺς ἀγαθοὺς οὔτ᾽ ἐκολάζετε τοὺς πονηρούς, εἰ μὴ ἐπ᾽ αὐτοῖς ἦν καὶ
ἡ κακία καὶ ἡ ἀρετή) [καὶ] οἱ μὲν σπουδαῖοι περὶ ἃ πιστεύονται ὑφ᾽
ὑμῶν, οἱ δὲ ἄπιστοι εὑρίσκονται, καὶ τὸ κατὰ τοὺς ἀγγέλους ἐν ὁμοίῳ
καθέστηκεν. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι — αὐθαίρετοι δὴ γεγόνασιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ —
ἔμειναν ἐφ᾽ οἷς αὐτοὺς ἐποίησεν καὶ διέταξεν ὁ θεός, οἱ δὲ ἐνύβρισαν 25
καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει καὶ τῇ ἀρχῇ οὗτός τε ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν
ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων καὶ ἕτεροι τῶν περὶ τὸ πρῶτον τοῦτο στερέωμα
(ἴστε δὲ μηδὲν ἡμᾶς ἀμάρτυρον λέγειν, ἃ δὲ τοῖς προφήταις ἐκπεφώνηται
μηνύειν), ἐκεῖνοι μὲν εἰς ἐπιθυμίαν πεσόντες παρθένων καὶ ἥττους
σαρκὸς εὑρεθέντες, οὗτος δὲ ἀμελήσας καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν 30

1 ὅτι . . . καὶ *A auf Rasur von 1. H.* — ὁ *s* < *A.* 5—7 ἐπεὶ . . . συστάσεως = *Methodius bei Epiphan. 64, 20.* 6 ἂν + *aus Methodius Schwartz.* — αὐτοῦ *aus* αὐτῷ *A.* 10 συγκεχρωμένου *A.* 11—19 περὶ . . . ἄγγελοι *Methodius bei Epiphan. 64, 21 und Photios cod. 234 p. 293b.* 12 μὲν < *Method.* — καὶ + *Wilamowitz aus Method.* 14 πεπιστευμένον *Phot.* πεπιστευμένοι *Epiph.* πιστευσάμενον *A.* — τούτων *Phot.* τοῦτο *A Epiph.* — ἡ: ἦν ἡ *Epiph.* — τῶν ἀγγέλων < *Phot. getilgt von Schwartz.* 15 γεγονέναι *Epiph. Phot.* — ἵν᾽ ᾖ *Wilamowitz* ἵν᾽ η *A* ἵνα (τὴν μὲν π. κ. γ. ὁ. θ. ἔ. τ. ὅ. πρ.) ᾖ *Epiph.* 16 ὁ θεὸς ἔχων *Wilamowitz aus Epiph.* ἔχων < *A.* 16—18 τὸ κῦρος . . . τὸ πᾶν *erg. aus Epiph. Phot. Geffcken.* 18 τὴν δὲ τῶν ἐπὶ μέρους *Gesner* διὰ μέρους *Epiph.* 19—144, 1 *frei benutzt von Methodius a. a. O.* 19 δὲ *A* δὴ *a.* 20 οὔτε τιμᾶται *und* 21 οὔτε κολάζεται *verb. v. a, wie es scheint.* 22 καὶ *tilgt Schwartz.* 24—25 *Neben der mit* καθέστηκεν *beginnenden und mit* γεγόνασιν *schließenden Zeile + am Rande* οἷοι *a.* 24 αὐθαίρετοι . . . θεοῦ *tilgt Wilamowitz.*

πεπιστευμένων γενόμενος διοίκησιν. ἐκ μὲν οὖν τῶν περὶ τὰς παρθέ-
νους ἐχόντων οἱ καλούμενοι ἐγεννήθησαν γίγαντες· εἰ δέ τις ἐκ μέρους
εἴρηται περὶ τῶν γιγάντων καὶ ποιηταῖς λόγος, μὴ θαυμάσητε, τῆς
κοσμικῆς * * * σοφίας ὅσον ἀλήθεια πιθανοῦ διαφέρει διαλλαττουσῶν
5 καὶ τῆς μὲν οὔσης ἐπουρανίου, τῆς δὲ ἐπιγείου καὶ κατὰ τὸν ἄρχοντα
τῆς ὕλης

«ἴσμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα».

XXV. οὗτοι τοίνυν οἱ ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν, περὶ
τὸν ἀέρα ἔχοντες καὶ τὴν γῆν, οὐκέτι εἰς τὰ ὑπερουράνια ὑπερκύψαι
10 δυνάμενοι, καὶ αἱ τῶν γιγάντων ψυχαὶ οἱ περὶ τὸν κόσμον εἰσὶ πλανώ-
μενοι δαίμονες, ὁμοίας κινήσεις, οἱ μὲν αἷς ἔλαβον συστάσεσιν, οἱ δαίμονες,
οἱ δέ, αἷς ἔσχον ἐπιθυμίαις, οἱ ἄγγελοι, ποιούμενοι. ὁ δὲ τῆς ὕλης ἄρχων,
ὡς ἔστιν ἐξ αὐτῶν τῶν γινομένων ἰδεῖν, ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ
ἐπιτροπεύει καὶ διοικεῖ.

15 «πολλάκι μοι πραπίδων διῆλθε φροντίς,
εἴτε τύχα εἴτε δαίμων τὰ βρότεια κραίνει,
παρά τ' ἐλπίδα καὶ παρὰ δίκαν
τοὺς μὲν ἀπ' οἴκων δ' ἐναπίπτοντας
ἀτὰρ θεοῦ, τοὺς δ' εὐτυχοῦντας ἄγει».

20 ⟨εἰ⟩ τὸ παρ' ἐλπίδα καὶ δίκην εὖ πράττειν ἢ κακῶς ἐν ἀφασίᾳ τὸν
Εὐριπίδην ἐποίησεν, τίνος ἡ τοιαύτη τῶν περιγείων διοίκησις, ἐν ᾗ
εἴποι τις ἄν·

«πῶς οὖν τάδ' εἰσορῶντες ἢ θεῶν γένος
εἶναι λέγωμεν ἢ νόμοισι χρώμεθα»;

25 τοῦτο καὶ τὸν Ἀριστοτέλη ἀπρονόητα εἰπεῖν τὰ κατωτέρω τοῦ οὐρανοῦ
ἐποίησεν, καίτοι τῆς ἀιδίου ἐπ' ἴσης ἡμῖν μενούσης προνοίας τοῦ θεοῦ

«ἡ γῆ δ' ἀνάγκη, κἂν θέλῃ κἂν μὴ θέλῃ,
φύουσα ποίαν τἀμὰ πιαίνει βοτά»,

τῆς δ' ἐπὶ μέρους πρὸς ἀλήθειαν, οὐ πρὸς δόξαν, χωρούσης ἐπὶ τοὺς
30 ἀξίους καὶ τῶν λοιπῶν κατὰ τὸ κοινὸν συστάσεως *νόμῳ λόγου *προνοου-
μένων. ἀλλ' ἐπεὶ αἱ ἀπὸ τοὐναντίου πνεύματος δαιμονικαὶ κινήσεις

1 ἐκ *auf Rasur a.* — τῶν περὶ: περὶ *A* τῶν *von 1. H. hinzugefügt.* 3 θαυμάσητε: ε *auf Rasur in a.* 4 *Nach* κοσμικῆς *Lücke:* καὶ τῆς προφητικῆς + *Schwartz. Nach* σοφίας + *in p jüngere H.* καὶ θεολογικῆς. 9 ὑπερουράνια: οὐράνια *Wilamowitz.* 16 βρότεια *Dechair* βιότια *A.* 18—19 θεοῦ (θῡ *A*) *verderbt: vgl. Nauck, Fragmenta tragicorum Graecorum*[2] *p. 650.* 19 ἄτερ θεοῦ *Gesner.* — δ' εὐτυχοῦντας: δὲ εὐτυχοῦντας *A.* 20 εἰ + *Gercke,* ⟨ *A.* — ἀφασία *A verb. v. a.* 23 εἰσορῶντος *A* εἰσορῶντας *a.* 24 λέγομεν *A.* — εἰ *A.* 27 δὲ ἀνάγκη *A.* 28 φύουσα ποίαν *Gesner* φύουσαν οἵαν *A* τίκτουσα ποίαν *Eurip. Cycl. 333.* — βοτά: *über* α *von 1. H.* νην *geschrieben* (= βοτάνην). 30 νόμῳ λόγου *verderbt?* νόμου λόγου *Schwartz* νόμου λόγῳ *Gesner.*

καὶ ἐνέργειαι τὰς ἀτάκτους ταύτας ἐπιφορὰς παρέχουσιν *ἤδη καὶ *τοὺς ἀνθρώπους ἄλλον ἄλλως, καὶ καθ' ἕνα καὶ κατὰ ἔθνη, μερικῶς καὶ κοινῶς, κατὰ τὸν τῆς ὕλης λόγον καὶ τῆς πρὸς τὰ θεῖα συμπαθείας, ἔνδοθεν καὶ ἔξωθεν κινοῦσαι, διὰ τοῦτό τινες, ὧν δόξαι οὐ μικραί, ἐνόμισαν οὐ τάξει τινὶ τὸ πᾶν ταυτο συνεστάναι, ἀλλ' ἀλόγῳ τύχῃ 5 ἄγεσθαι καὶ φέρεσθαι, οὐκ εἰδότες ὅτι τῶν μὲν περὶ τὴν τοῦ παντὸς κόσμου σύστασιν οὐδὲν ἄτακτον οὐδὲ ἀπημελημένον, ἀλλ' ἕκαστον αὐτῶν γεγονὸς λόγῳ, διὸ οὐδὲ τὴν ὡρισμένην ἐπ' αὐτοῖς παραβαίνουσι τάξιν, ὁ δὲ ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὸν πεποιηκότα καὶ αὐτὸς εὐτάκτως ἔχει καὶ τῇ κατὰ τὴν γένεσιν φύσει ἕνα καὶ κοινὸν [ἐπ]έχούσῃ λόγον καὶ τῇ 10 κατὰ τὴν πλάσιν διαθέσει οὐ παραβαινούσῃ τὸν ἐπ' αὐτῇ νόμον καὶ τῷ τοῦ βίου τέλει ἴσῳ καὶ κοινῷ μένοντι, κατὰ δὲ τὸν ἴδιον ἑαυτῷ λόγον καὶ τὴν τοῦ ἐπέχοντος ἄρχοντος καὶ τῶν παρακολουθούντων δαιμόνων ἐνέργειαν ἄλλος ἄλλως φέρεται καὶ κινεῖται, κοινὸν πάντες τὸν ἐν αὐτοῖς ἔχοντες λογισμόν. 15

XXVI. Καὶ οἱ μὲν περὶ τὰ εἴδωλα αὐτοὺς ἕλκοντες οἱ δαίμονές εἰσιν οἱ προειρημένοι, οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι καὶ ταῦτα περιλιχμώμενοι· οἱ δὲ τοῖς πολλοῖς ἀρέσκοντες θεοὶ καὶ ταῖς εἰκόσιν ἐπονομαζόμενοι, ὡς ἔστιν ἐκ τῆς κατ' αὐτοὺς ἱστορίας εἰδέναι, ἄνθρωποι γεγόνασιν. καὶ τοὺς μὲν δαίμονας εἶναι τοὺς ἐπιβατεύον- 20 τας τοῖς ὀνόμασιν πίστις ἡ ἑκάστου αὐτῶν ἐνέργεια. οἱ μὲν γὰρ ἀποτέμνουσι τὰ αἰδοῖα, οἱ περὶ τὴν Ῥέαν, οἱ δὲ ἐγκόπτουσιν ἢ ἐντέμνουσιν, οἱ περὶ τὴν Ἄρτεμιν. (καὶ ἡ μὲν ἐν Ταύροις φονεύει τοὺς ξένους.) ἐῶ γὰρ τοὺς ταῖς μαχαίραις καὶ τοῖς ἀστραγάλοις αἰκιζομένους αὐτοὺς λέγειν * * * * * καὶ ὅσα εἴδη δαιμόνων. οὐ γὰρ θεοῦ κινεῖν 25 ἐπὶ τὰ παρὰ φύσιν· «ὅταν ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακά, τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον», ὁ δὲ θεὸς τελείως ἀγαθὸς ὢν ἀιδίως ἀγαθοποιός ἐστιν. τοῦ τοίνυν ἄλλους μὲν εἶναι τοὺς ἐνεργοῦντας, ἐφ' ἑτέρων δὲ ἀνίστασθαι τὰς εἰκόνας, ἐκεῖνο μέγιστον τεκμήριον, Τρωὰς καὶ Πάριον· ἡ μὲν Νερυλλίνου εἰκόνας ἔχει — ὁ ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς — τὸ δὲ 30 Πάριον Ἀλεξάνδρου καὶ Πρωτέως· τοῦ Ἀλεξάνδρου ἔτι ἐπὶ τῆς ἀγορᾶς καὶ ὁ τάφος καὶ ἡ εἰκών. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι ἀνδριάντες τοῦ Νερυλλίνου κόσμημά εἰσι δημόσιον, εἴπερ καὶ τούτοις κοσμεῖται πόλις, εἷς δὲ αὐτῶν καὶ χρηματίζειν καὶ ἰᾶσθαι νοσοῦντας νομίζεται, καὶ θύουσί τε δι' αὐτὰ καὶ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσιν χρυσῷ τὸν ἀνδριάντα οἱ Τρωαδεῖς. 35

1 ἤδη καὶ *verderbt; vgl. den Kommentar.* 5 ἀλλὰ λόγωι *A verb. v. a.* 10 ἐπεχούσηι *a*, ηι *auf Rasur,* ἐχούσῃ *Schwartz.* 15 αὐτοῖς *A.* 20 καὶ τοὺς: καὶ τοῦ *Schwartz.* 21 πίστις ἡ: ς ἡ *auf Rasur a.* — μὲν γὰρ *a* μὲν *A.* 23—24 καὶ . . . ξένους *tilgt Schwartz.* 25 *Nach* λέγειν *Lücke, in der stand, daß sie dies zur Ehre gewisser Götter getan . . .; vgl. den Kommentar.* 26 ὅταν: ὅταν δ' *Scholion zu Sophokl. Antig. 620.* 30 νερυλλινον *A.* — ὁ *A* ὃς *a.* 31 Πρωτέως: εω *auf Rasur a.* 34 αὐτὸ *Wilamowitz.* 35 χρυσῷ περιαλείφουσιν καὶ στεφανοῦσι τὸν *A verb. v. Wilamowitz.*

ὁ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου καὶ ὁ τοῦ Πρωτέως (τοῦτον δ᾽οὐκ ἀγνοεῖτε ῥίψαντα ἑαυτὸν εἰς τὸ πῦρ περὶ τὴν Ὀλυμπίαν), ὁ μὲν καὶ αὐτὸς λέγεται χρηματίζειν, τῷ δὲ τοῦ Ἀλεξάνδρου — «δύσπαρι, εἶδος ἄριστε, γυναιμανές» — δημοτελεῖς ἄγονται θυσίαι καὶ ἑορταὶ ὡς ἐπηκόῳ
5 θεῷ. πότερον οὖν ὁ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Πρωτεὺς καὶ ὁ Ἀλέξανδρός εἰσιν οἱ ταῦτα ἐνεργοῦντες περὶ τὰ ἀγάλματα ἢ τῆς ὕλης ἡ σύστασις; ἀλλ᾽ ἡ μὲν ὕλη χαλκός ἐστιν, τί δὲ χαλκὸς δύναται καθ᾽ αὑτόν, ὃν μεταποιῆσαι πάλιν εἰς ἕτερον σχῆμα ἔξεστιν, ὡς τὸν ποδονιπτῆρα ὁ παρὰ τῷ Ἡροδότῳ Ἄμασις; ὁ δὲ Νερυλλῖνος καὶ ὁ Πρωτεὺς καὶ ὁ
10 Ἀλέξανδρος τί πλέον τοῖς νοσοῦσιν; ἃ γὰρ ἡ εἰκὼν λέγεται νῦν ἐνεργεῖν, ἐνήργει καὶ ζῶντος καὶ νοσοῦντος Νερυλλίνου.

XXVII. Τί οὖν; πρῶτα μὲν αἱ τῆς ψυχῆς ἄλογοι καὶ ἰνδαλματώδεις περὶ τὰς δόξας κινήσεις ἄλλοτ᾽ ἄλλα εἴδωλα τὰ μὲν ἀπὸ τῆς ὕλης ἕλκουσι, τὰ δὲ αὐταῖς ἀναπλάττουσιν καὶ κυοῦσιν. πάσχει δὲ τοῦτο
15 ψυχὴ μάλιστα τοῦ ὑλικοῦ προσλαβοῦσα καὶ ἐπισυγκραθεῖσα πνεύματος, οὐ πρὸς τὰ οὐράνια καὶ τὸν τούτων ποιητὴν ἀλλὰ κάτω πρὸς τὰ ἐπίγεια βλέπουσα, καθολικῶς εἰπεῖν, ὡς μόνον αἷμα καὶ σάρξ, οὐκέτι πνεῦμα καθαρὸν γιγνομένη. αἱ οὖν ἄλογοι αὗται καὶ ἰνδαλματώδεις τῆς ψυχῆς κινήσεις εἰδωλομανεῖς ἀποτίκτουσι φαντασίας· ὅταν δὲ ἁπαλὴ
20 καὶ εὐάγωγος ψυχή, ἀνήκοος μὲν καὶ ἄπειρος λόγων ἐρρωμένων, ἀθεώρητος δὲ τοῦ ἀληθοῦς, ἀπερινόητος δὲ τοῦ πατρὸς καὶ ποιητοῦ τῶν ὅλων, ἐναποσφραγίσηται ψευδεῖς περὶ αὑτῆς δόξας, οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες, λίχνοι περὶ τὰς κνίσας καὶ τὸ τῶν ἱερείων αἷμα ὄντες, ἀπατηλοὶ δὲ ἀνθρώπων, προσλαβόντες τὰς ψευδοδόξους ταύτας τῶν
25 πολλῶν τῆς ψυχῆς κινήσεις, φαντασίας αὐτοῖς ὡς ἀπὸ τῶν εἰδώλων καὶ ἀγαλμάτων ἐπιβατεύοντες αὐτῶν τοῖς νοήμασιν εἰσρεῖν παρέχουσιν, καὶ ὅσα καθ᾽ αὑτήν, ὡς ἀθάνατος οὖσα, λογικῶς κινεῖται ψυχὴ ἢ προμηνύουσα τὰ μέλλοντα ἢ θεραπεύουσα τὰ ἐνεστηκότα, τούτων τὴν δόξαν καρποῦνται οἱ δαίμονες.

30 XXVIII. Ἀναγκαῖον δὲ ἴσως κατὰ τὰ προειρημένα περὶ τῶν ὀνομάτων ὀλίγα εἰπεῖν. Ἡρόδοτος μὲν οὖν καὶ Ἀλέξανδρος ὁ τοῦ Φιλίππου ἐν τῇ πρὸς τὴν μητέρα ἐπιστολῇ (ἑκάτεροι δὲ ἐν τῇ Ἡλιουπόλει καὶ ἐν Μέμφιδι καὶ Θήβαις εἰς λόγους τοῖς ἱερεῦσιν ἀφῖχθαι λέγονται) φασὶ παρ᾽ ἐκείνων ἀνθρώπους αὐτοὺς γενέσθαι μαθεῖν. Ἡρόδοτος·
35 «ἤδη ὧν τῶν αἱ εἰκόνες ἦσαν, τοιούτους ἀπεδείκνυσάν σφεας [αὐτοὺς] ἐόντας, θεῶν δὲ πολλὸν ἀπηλλαγμένους. τὸ δὲ πρότερον τῶν ἀνδρῶν

1 ἀγνοεῖτε: *letztes* ε *auf größerer Rasur.* 3 τὸ *verb. in* τῷ *A* τῶι *a.* 5 Νερυλλῖνος: νε *auf Rasur A.* 7 δὲ *p* δαὶ *A.* 11 ἐνήργει *Maranus* ενεργεῖ *A.* 17 εἰπεῖν *Wilamowitz* εἰς γῆν *A.* 22 ἐναποσφραγίσεται *A auf Rasur verb. v. p.* 27; 28 ἢ . . . ἢ: ἡ . . . ἡ *A.* 31 ὁ + *a.* 33 μέμφι *A.* 34 *Nach* Ἡρόδοτος + μὲν *a.* 35 αὐτοὺς *tilgt Schwartz* πάντας *Herodot II 144.*

τούτων θεοὺς εἶναι τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ ἄρχοντας, οἰκέοντας ἅμα τοῖς ἀνθρώποισιν, καὶ τούτων ἀεὶ ἕνα τὸν κρατέοντα εἶναι· ὕστερον δὲ αὐτῆς βασιλεῦσαι Ὧρον τὸν Ὀσίρεως παῖδα, τὸν Ἀπόλλωνα Ἕλληνες ὀνομάζουσιν· τοῦτον καταπαύσαντα Τυφῶνα βασιλεῦσαι ὕστατον Αἰγύπτου. Ὄσιρις δέ ἐστι Διόνυσος κατὰ Ἑλλάδα γλῶσσαν.» οἵ τε οὖν ἄλλοι καὶ 5 τελευταῖος βασιλεῖς Αἰγύπτου· παρὰ δὲ τούτων εἰς Ἕλληνας ἦλθε τὰ ὀνόματα τῶν θεῶν. Ἀπόλλων ὁ Διονύσου καὶ Ἴσιδος· ὁ αὐτὸς Ἡρόδοτος· «Ἀπόλλωνα δὲ καὶ Ἄρτεμιν Διονύσου καὶ Ἴσιδος λέγουσιν εἶναι παῖδας, Λητὼ δὲ τροφὸν αὐτοῖς⟨ι καὶ⟩ σώτειραν γενέσθαι.» οὓς οὐρανίους γεγονότας πρώτους βασιλέας ἔσχον, πῇ μὲν ἀγνοίᾳ τῆς 10 ἀληθοῦς περὶ τὸ θεῖον εὐσεβείας, πῇ δὲ χάριτι τῆς ἀρχῆς θεοὺς ὁμοῦ ταῖς γυναιξὶν αὐτῶν ἦγον. «τοὺς μέν νυν καθαροὺς βοῦς τοὺς ἔρσενας καὶ τοὺς μόσχους οἱ πάντες Αἰγύπτιοι θύουσι, τὰς δὲ θηλείας οὔ σφιν ἔξεστι θύειν, ἀλλὰ ἱραί εἰσι τῆς Ἴσιδος· ⟨τὸ γὰρ τῆς Ἴσιδος⟩ ἄγαλμα ἐὸν γυναικήιον βούκερών ἐστι, καθάπερ οἱ Ἕλληνες τὴν Ἰοῦν γράφουσιν». 15 τίνες δ' ἂν μᾶλλον ταῦτα πιστευθεῖεν λέγοντες ἢ οἱ κατὰ διαδοχὴν γένους παῖς παρὰ πατρός, ὡς τὴν ἱερωσύνην καὶ τὴν ἱστορίαν διαδεχόμενοι; οὐ γὰρ τοὺς σεμνοποιοῦντας ζακόρους τὰ εἴδωλα εἰκὸς ἀνθρώπους αὐτοὺς γενέσθαι ψεύδεσθαι. εἰ τοίνυν Ἡρόδοτος ἔλεγεν περὶ τῶν θεῶν ὡς περὶ ἀνθρώπων ἱστορεῖν Αἰγυπτίους, καὶ λέγοντι τῷ Ἡροδότῳ 20 «τὰ μέν νυν θεῖα τῶν ἀφηγημάτων, οἷα ἤκουον, οὐκ εἰμὶ πρόθυμος διηγεῖσθαι, ἔξω ἢ τὰ ὀνόματα αὐτέων μοῦνα» *ἐλάχιστα μὴ *πιστεύειν ὡς μυθοποιῷ ἔδει· ἐπεὶ δὲ Ἀλέξανδρος καὶ Ἑρμῆς ὁ Τρισμέγιστος ἐπικαλούμενος συνάπτων τὸ ἴδιον αὐτοῖς γένος καὶ ἄλλοι μυρίοι, ἵνα μὴ καθ' ἕκαστον καταλέγοιμι, οὐδὲ λόγος ἔτι καταλείπεται βασιλεῖς 25 ὄντας αὐτοὺς μὴ νενομίσθαι θεούς. καὶ ὅτι μὲν ἄνθρωποι, δηλοῦσιν μὲν καὶ Αἰγυπτίων οἱ λογιώτατοι, οἱ θεοὺς λέγοντες αἰθέρα, γῆν, ἥλιον, σελήνην, τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους θνητοὺς νομίζουσιν καὶ ἱερὰ τοὺς τάφους αὐτῶν· δηλοῖ δὲ καὶ Ἀπολλόδωρος ἐν τῷ περὶ θεῶν. Ἡρόδοτος δὲ καὶ τὰ παθήματα αὐτῶν φησι μυστήρια· «ἐν δὲ Βουσίρι πόλει ὡς 30 ἀνάγουσι τῇ Ἴσι τὴν ἑορτήν, εἴρηται πρότερόν μοι. τύπτονται γὰρ

1 οἰκέοντας *Herodots cod. Rom.* οὐκεοντας *A u. die schlechteren Hss. Herodots.* 2 ὕστατον *Herodot.* 3 βασιλεὺς *A verb. v. a.* 6 βασιλεῖς *Schwartz* βασιλεὺς *A.* 7 Ἀπόλλων ὁ Διονύσου καὶ Ἴσιδος *tilgt hier und setzt oben Z. 6 nach* τελευταῖος *ein Schwartz.* 7 f. ὁ αὐτὸς Ἡρόδοτος *A* ὡς ὁ αὐτὸς Ἡρόδοτος λέγει *a.* — Ἴσιος *Herodot.* 9 αὐτοῖσι καὶ σώτειραν *Herodot II 156* αὐτοῖς σ̅ρ̅ιαν *A.* 10 οὐρανίους: οὖν ἀνθρώπους *Schwartz.* — βασιλῆας *A.* 12 μὲν νῦν *A.* — ἔρσενας *verb. aus* ἄρσενας *a.* 14 τὸ γὰρ τῆς Ἴσιδος + *aus Herodot II 41 Schwartz,* ⟨ *A, nur* τῆς *a.* 15 γυναικήιον: ή *und* ο *auf Rasur.* 19 τοίνυν *Wilamowitz* τι μὲν *A* τι μὲν οὖν *a.* 20 καὶ: καίτοι *Wilamowitz.* — τῷ Ἡροδότῳ *tilgt Schwartz.* 21 μὲν νῦν *A.* 22 ἐξηγεῖσθαι *Herodot II 3.* — ἔξω ἢ *Herodot* ἐξ ὧν *A.* — μοῦνον *Herodot.* — μὴ *tilgt Schwartz, vgl. den Kommentar.* 24 ἴδιον *Schwartz* ἀίδιον *A.* 30 παθήματα *Otto* μαθήματα *A.* — πόλει: πόλι (ι *auf Rasur*) *a,* πόλι ὡς *scheint aus* πόλεως *verbessert zu sein.* 31 ἀνάγωσι *A a* (ι *auf Rasur a*). — γὰρ: μὲν γὰρ *die schlechteren Hss. Herodots II 61.*

δὴ μετὰ τὴν θυςίην πάντες καὶ πᾶςαι, μυριάδες κάρτα πολλαὶ ἀνθρώπων. τὸν δὲ τύπτονται τρόπον, οὔ μοι ὅςιόν ἐςτιν λέγειν.» εἰ θεοί, καὶ ἀθάνατοι, εἰ δὲ τύπτονται καὶ τὰ πάθη ἐςτὶν αὐτῶν μυςτήρια, ἄνθρωποι. ὁ αὐτὸς Ἡρόδοτος· «εἰςὶ δὲ καὶ αἱ ταφαὶ τοῦ οὐχ ὅςιον ποιοῦμαι ἐπὶ
5 τοιούτῳ πράγματι ἐξαγορεύειν τὸ ὄνομα, ἐν Σάι ἐν τῷ ἱερῷ τῆς Ἀθηναίης, ὄπιςθεν τοῦ νηοῦ, παντὸς τῆς Ἀθηναίης ἐχόμενον τοίχου. λίμνη δ'ἐςτὶν ἐχομένη λιθίνῃ κρηπῖδι κεκοςμημένη ἐν κύκλῳ, μέγεθος, ὡς ἐμοὶ δοκέει, ὅςη περ ἐν Δήλῳ ἡ τροχοειδὴς καλεομένη. ἐν δὲ τῇ λίμνῃ ταύτῃ τὰ δείκηλα τῶν παθέων αὐτοῦ νυκτὸς ⟨ποιοῦςι τὰ⟩
10 καλέουςι μυςτήρια Αἰγύπτιοι». καὶ οὐ μόνον ὁ τάφος τοῦ Ὀςίριδος δείκνυται, ἀλλὰ καὶ ταριχεία· «ἐπεάν ςφιςιν κομιςθῇ νεκρός, δεικνύαςι τοῖςι κομίςαςι παραδείγματα νεκρῶν ξύλινα τῇ γραφῇ μεμιμημένα· καὶ τὴν μὲν ςπουδαιοτάτην αὐτέων φαςὶν εἶναι τοῦ οὐχ ὅςιον ποιοῦμαι οὔνομα ἐπὶ τοιούτῳ πράγματι ὀνομάζειν».

15 XXIX. Ἀλλὰ καὶ Ἑλλήνων οἱ περὶ ποίηςιν καὶ ἱςτορίαν ςοφοὶ περὶ μὲν Ἡρακλέους

> «ςχέτλιος, οὐδὲ θεῶν ὄπιν ᾐδέςατ' οὐδὲ τράπεζαν
> τὴν ἥν οἱ παρέθηκεν· ἔπειτα δὲ πέφνε καὶ αὐτόν»,

Ἴφιτον. τοιοῦτος ὢν εἰκότως μὲν ἐμαίνετο, εἰκότως δὲ ἀνάψας
20 πυρὰν κατέκαυςεν αὐτόν. περὶ δὲ Ἀςκληπιοῦ Ἡςίοδος μέν· «πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε

> χώςατ', ἀπ' Οὐλύμπου δὲ βαλὼν ψολόεντι κεραυνῷ
> ἔκτανε Λητοΐδην *φίλον ςὺν θυμὸν ὀρίνων».

Πίνδαρος δέ

> 25 «ἀλλὰ κέρδει καὶ ςοφία δέδεται.
> ἔτραπε κἀκεῖνον ἀγάνορι μιςθῷ χρυςὸς ἐν χερςὶ φανείς.
> χερςὶ δ' ἄρα Κρονίων ῥίψας δι' ἀμφοῖν ἀμπνοὰν ςτέρνων καθεῖλεν
> ὠκέως, αἴθων δὲ κεραυνὸς ἐνέςκηψε μόρον».

ἢ τοίνυν θεοὶ ἦςαν, καὶ οὔτε *αὐτοὺς πρὸς χρυςὸν εἶχον

> 30 «ὦ χρυςέ, δεξίωμα κάλλιςτον βροτοῖς,
> ⟨ὡς⟩ οὔτε μήτηρ ἡδονὰς τοιάςδ' ἔχει,
> οὐ παῖδες»

4 ό *A* ὡς *a.* — δὲ *auf Rasur von 1. H.* — ποιεῦμαι *a.* 5 πρήγματι *a.* — οὔνομα *a.* 6 παντὸς τῆς *A* παντὸς τοῦ τῆς *Herodot.* 7 *Vor* λίμνη ⟨ *Athenagoras einen Satz, vgl. Herodot II 170.* — δ': τ' *Herodot.* — κεκοςμημένη: καὶ ἐργαςμένη + *aus Herodot Schwartz.* — ἐν *A* εὖ *Herodots Hss.* — μέγαθος *a.* 9 δίκηλα *A.* — ποιοῦςι τὰ + *aus Herodot Schwartz.* 11 ταριχία *A* τὰ ριχεία *a.* — ἐπεάν *A, 2.* ε *auf Rasur a.* 13 ποιεῦμαι *a.* 14 οὔνομα *die besten Hss. Herodots* τὸ οὔνομα *die schlechteren.* 16 ἡρακλεὺς *A.* 21—22 τε θεῶν τε χώςατ' *Dechair* δ' ὅτ' ἐχώςατ' *A.* 23 φίλον: Φοίβῳ *Wilamowitz.* 25 κέρδεϊ *A.* 26 ἄγαν ορμιςθωι *A.* 27 κάθελεν *Pindar: Pyth. III 57.* 28 ἐνέςκηψε *A Pindar Vatic. 1312* ἐνέςκιμψεν *d. and. Hss.* 29 ἢ *auf Rasur a.* — αὐτους *A* αὐτοί *a* (ι *auf größerer Rasur*) ἀνθρωπίνως *Wilamowitz.* 30 δεξίαμα *A.* 31 ὡς ⟨ *A* + *Stephanus.* — τοιάςδε *A* τοίας *Eurip. fr. 324, 2.*

(ἀνεπιδεὲϲ γὰρ καὶ κρεῖττον ἐπιθυμίαϲ τὸ θεῖον) οὔτε ἀπέθνῃϲκον·
ἢ ἄνθρωποι γεγονότεϲ καὶ πονηροὶ δι᾽ ἀμαθίαν ἦϲαν καὶ χρημάτων
ἐλάττουϲ. τί δεῖ με πολλὰ λέγειν ἢ Κάϲτοροϲ ἢ Πολυδεύκουϲ μνη-
μονεύοντα ἢ Ἀμφιάρεω, οἵ, ὡϲ εἰπεῖν λόγῳ, χθὲϲ καὶ πρῴην ἄνθρωποι
ἐξ ἀνθρώπων γεγονότεϲ θεοὶ νομίζονται, ὁπότε καὶ Ἰνὼ μετὰ τὴν
μανίαν καὶ τὰ ἐπὶ τῆϲ μανίαϲ πάθη θεὸν δοξάζουϲι γεγονέναι

«πόντου πλάνητεϲ Λευκοθέαν ἐπώνυμον

καὶ τὸν παῖδα αὐτῆϲ

«ϲεμνὸϲ Παλαίμων ναυτίλοιϲ κεκλήϲεται»;

XXX. εἰ γὰρ καὶ ὡϲ ἀπόπτυϲτοι καὶ θεοϲτυγεῖϲ δόξαν ἔϲχον εἶναι
θεοὶ καὶ ἡ θυγάτηρ τῆϲ Δερκετοῦϲ Σεμίραμιϲ, λάγνοϲ γυνὴ καὶ μιαι-
φόνοϲ, ἔδοξε Συρία θεὸϲ καὶ διὰ τὴν Δερκετὼ τοὺϲ ἰχθῦϲ καὶ τὰϲ
περιϲτερὰϲ διὰ τὴν Σεμίραμιν ϲέβουϲι Σύροι (τὸ γὰρ ἀδύνατον, εἰϲ
περιϲτερὰν μετέβαλεν ἡ γυνή· ὁ μῦθοϲ παρὰ Κτηϲίᾳ), τί θαυμαϲτὸν τοὺϲ
μὲν ἐπὶ ἀρχῇ καὶ τυραννίδι ὑπὸ τῶν κατ᾽ αὐτοὺϲ κληθῆναι θεούϲ —
Σίβυλλα (μέμνηται δ᾽αὐτῆϲ καὶ Πλάτων)·

δὴ τότε δὴ δεκάτη γενεὴ μερόπων ἀνθρώπων,
ἐξ οὗ δὴ κατακλυϲμὸϲ ἐπὶ προτέρουϲ γένετ᾽ ἄνδραϲ,
καὶ βαϲίλευϲε Κρόνοϲ καὶ Τιτὰν Ἰαπετόϲ τε,
Γαίηϲ τέκνα φέριϲτα καὶ Οὐρανοῦ, οὓϲ ἐκάλεϲϲαν
ἄνθρωποι Γαῖάν τε καὶ Οὐρανὸν οὔνομα θέντεϲ,
οὕνεκα οἱ πρώτιϲτοι ἔϲαν μερόπων ἀνθρώπων —

τοὺϲ δ᾽ἐπ᾽ ἰϲχύι, ὡϲ Ἡρακλέα καὶ Περϲέα, τοὺϲ δ᾽ἐπὶ τέχνῃ, ὡϲ Ἀϲκληπιόν;
οἷϲ μὲν οὖν ἢ [αὐτοὶ] οἱ ἀρχόμενοι τιμῆϲ μετεδίδοϲαν ἢ αὐτοὶ οἱ
ἄρχοντεϲ, οἱ μὲν φόβῳ, οἱ δὲ καὶ αἰδοῖ μετεῖχον τοῦ ὀνόματοϲ (καὶ
Ἀντίνουϲ φιλανθρωπίᾳ τῶν ὑμετέρων προγόνων πρὸϲ τοὺϲ ὑπηκόουϲ
ἔτυχε νομίζεϲθαι θεόϲ)· οἱ δὲ μετ᾽ αὐτοὺϲ ἀβαϲανίϲτωϲ παρεδέξαντο.

«Κρῆτεϲ ἀεὶ ψεῦϲται· καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, ϲεῖο
Κρῆτεϲ ἐτεκτήναντο· ϲὺ δ᾽ οὐ θάνεϲ».

πιϲτεύων, Καλλίμαχε, ταῖϲ γοναῖϲ τοῦ Διὸϲ ἀπιϲτεῖϲ αὐτοῦ τῷ τάφῳ
καὶ νομίζων ἐπιϲκιάϲειν τἀληθὲϲ καὶ τοῖϲ ἀγνοοῦϲι κηρύϲϲειϲ τὸν
τεθνηκότα κἂν μὲν τὸ ἄντρον βλέπῃϲ, τὸν Ῥέαϲ ὑπομιμνήϲκῃ τόκον,
ἂν δὲ τὴν ϲορὸν ἴδῃϲ, ἐπιϲκοτεῖϲ τῷ τεθνηκότι, οὐκ εἰδὼϲ ὅτι μόνοϲ

3 δεῖ ⟨ *A* + *Gesner*, δὲ δεῖ *Schwartz*. 4 ἀμφιάρεωϲ *A*. 12—13 καὶ διὰ . . . Σύροι *aus [Lukian:] de dea Syr. 14; Diodor II 4 Schwartz*, καὶ διὰ τὴν Δερκετὼ καὶ τὰϲ περιϲτερὰϲ καὶ τὴν Σεμίραμιν ϲέβουϲι Σύροι *A*. 13 ϲεμήρα-μιν *A*. 17 καὶ τότε δὴ *Sibyll. III 108*. — δεκάτηι γενεῆι *A verb. v. a.* 19 βαϲιλεύϲ *A*. 20 Οὐρανοῦ οὓϲ *Maranus* οὐρανοὺϲ *A* οὐρανοῦ (ἐξεκάλεϲϲαν) *d. eine Klasse der Hss. der Sibb. III 111*. — ἐκάλεϲεν *A*. 22 προφέριστοι *Sib. III 113*. 24 ἢ *A*. — αὐτοὶ *tilgt Schwartz*. 26 φιλανθρωπία *A verb. v. a.* 32 ἄντρον *p aus Korrektur* ἄντλον *A*. — βλέπηϲ *A* (βλ *auf Rasur a*).

ἀίδιος ὁ ἀγένητος θεός. ἢ γὰρ ἄπιστοι οἱ ὑπὸ τῶν πολλῶν καὶ ποιη-
τῶν λεγόμενοι μῦθοι περὶ τῶν θεῶν καὶ περισσὴ ἡ περὶ αὐτοὺς εὐσέβεια
(οὐ γὰρ εἰσὶν ὧν ψευδεῖς οἱ λόγοι), ἢ εἰ ἀληθεῖς αἱ γενήσεις, οἱ
ἔρωτες, αἱ μιαιφονίαι, αἱ κλοπαί, αἱ ἐκτομαί, οἱ κεραυνοί, οὐκέτ' εἰσίν,
5 παυσάμενοι εἶναι, ἐπεὶ καὶ ἐγένοντο οὐκ ὄντες. τίς γὰρ τοῖς μὲν
πιστεύειν λόγος, τοῖς δὲ ἀπιστεῖν, ἐπὶ τὸ σεμνότερον περὶ αὐτῶν τῶν
ποιητῶν ἱστορηκότων; οὐ γὰρ ἂν δι' οὓς ἐνομίσθησαν θεοὶ σεμνοποιή-
σαντας τὴν κατ' αὐτοὺς ἱστορίαν, οὗτοι τὰ πάθη τὰ αὐτῶν ἐψεύσαντο.

* * *

Ὡς μὲν οὖν οὐκ ἐσμὲν ἄθεοι θεὸν ἄγοντες τὸν ποιητὴν τοῦδε τοῦ
10 παντὸς καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ λόγον, κατὰ δύναμιν τὴν ἐμήν, εἰ καὶ μὴ
πρὸς ἀξίαν, ἐλήλεγκται. XXXI. ἔτι δε καὶ τροφὰς καὶ μίξεις λογοποιοῦσιν
ἀθέους καθ' ἡμῶν, ἵνα τε μισεῖν νομίζοιεν μετὰ λόγου καὶ οἰόμενοι τῷ
δεδίττεσθαι ἢ τῆς ἐνστάσεως ἀπάξειν ἡμᾶς τοῦ βίου ἢ πικροὺς καὶ
ἀπαραιτήτους τῇ τῶν αἰτιῶν ὑπερβολῇ τοὺς ἄρχονας παρασκευάσειν,
15 πρὸς εἰδότας παίζοντες, ὅτι ἄνωθέν πως ἔθος καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῶν μόνον
κατά τινα θεῖον νόμον καὶ λόγον παρηκολούθηκε προσπολεμεῖν τὴν
κακίαν τῇ ἀρετῇ. οὕτω καὶ Πυθαγόρας μὲν ἅμα τριακοσίοις ἑταίροις
κατεφλέχθη πυρί, Ἡράκλειτος δὲ καὶ Δημόκριτος, ὁ μὲν τῆς Ἐφεσίων
πόλεως ἠλαύνετο, ὁ δὲ τῆς Ἀβδηριτῶν ἐπικατηγορούμενος μεμηνέναι,
20 καὶ Σωκράτους Ἀθηναῖοι θάνατον κατέγνωσαν. ἀλλ' ὡς ἐκεῖνοι οὐδὲν
χείρους εἰς ἀρετῆς λόγον διὰ τὴν τῶν πολλῶν δόξαν, οὐδ' ἡμῖν οὐδὲν
ἐπισκοτεῖ πρὸς ὀρθότητα βίου ἡ παρά τινων ἄκριτος βλασφημία· εὐδο-
ξοῦμεν γὰρ παρὰ τῷ θεῷ. πλὴν ἀλλὰ καὶ πρὸς ταῦτα ἀπαντήσω τὰ
ἐγκλήματα. ὑμῖν μὲν οὖν καὶ δι' ὧν εἴρηκα εὖ οἶδα ἀπολελογῆσθαι
25 ἐμαυτόν. συνέσει γὰρ πάντας ὑπερφρονοῦντες, οἷς ὁ βίος ὡς πρὸς
στάθμην τὸν θεὸν κανονίζεται, ὅπως ἀνυπαίτιος καὶ ἀνεπίληπτος
ἑκάστου ἡμῶν ἀ̄νος αὐτῷ γένοιτο, ἴστε τούτους μηδ' εἰς ἔννοιάν ποτε
τοῦ βραχυτάτου ἐλευσομένους ἁμαρτήματος. εἰ μὲν γὰρ ἕνα τὸν
ἐνταῦθα βίον βιώσεσθαι ἐπεπείσμεθα, κἂν ὑποπτεύειν ἐνῆν δουλεύοντας
30 σαρκὶ καὶ αἵματι ἢ κέρδους ἢ ἐπιθυμίας ἐλάττους γενομένους ἁμαρτεῖν·
ἐπεὶ δὲ ἐφεστηκέναι μὲν οἷς ἐννοοῦμεν, οἷς λαλοῦμεν καὶ νύκτωρ καὶ
μεθ' ἡμέραν τὸν θεὸν οἴδαμεν, πάντα δὲ φῶς αὐτὸν ὄντα καὶ τὰ ἐν
τῇ καρδίᾳ ἡμῶν ὁρᾶν, πεπείσμεθα ⟨δὲ⟩ τοῦ ἐνταῦθα ἀπαλλαγέντες

1 αγέννητος *A*. 4 ἔρωτες *p von jüngerer H.*, *Gesner* ἐρῶντες *A*.
8 τὰ αὐτῶν: κατ' αὐτῶν *Wilamowitz*. 12 ἀθέους: α *auf größerer Rasur a*.
17 ἑταίροις *aus Korrektur s* ἑτέροις *A*. 21 οὐθὲν *A*. 24 ὑμῖν *Stephanus*
ὑμεῖς *A*. 27 ἑκάστου ἡμῶν ἀνος *A* ἑκάστου ἡμῶν ἄνθρωπος *Maranus* ἕκαστος
ἡμῶν ἄ. *Gesner* ἕ. ἡμ. παρὰ *Wilamowitz*. — γένοιτο *p* γένοιτε *A*.
29 ἐπεπείσμεθα *Schwartz* πεπείσμεθα *A*. 33 πεπείσμεθα δὲ *Wilamowitz*
πεπείσμεθα *A* πεπείσμεθα καὶ *Gesner* καὶ πεπείσμεθα *Dechair*.

βίου βίον ἕτερον βιώϲεϲθαι ἀμείνονα ἢ κατὰ τὸν ἐνθάδε καὶ ἐπουράνιον, οὐκ ἐπίγειον, ὡϲ ἂν μετὰ θεοῦ καὶ ϲὺν θεῷ ἀκλινεῖϲ καὶ ἀπαθεῖϲ τὴν ψυχὴν οὐχ ὡϲ ϲάρκεϲ κἂν ἔχωμεν, ἀλλ᾽ ὡϲ οὐράνιον πνεῦμα μένωμεν, ἢ ϲυγκαταπίπτοντεϲ τοῖϲ λοιποῖϲ χείρονα καὶ διὰ πυρὸϲ (οὐ γὰρ καὶ ἡμᾶϲ ὡϲ πρόβατα ἢ ὑποζύγια, πάρεργον καὶ ἵνα ἀπολοίμεθα 5 καὶ ἀφανιϲθείημεν, ἔπλαϲεν ὁ θεόϲ), ἐπὶ τούτοιϲ οὐκ εἰκὸϲ ἡμᾶϲ ἐθελοκακεῖν οὐδ᾽ αὐτοὺϲ τῷ μεγάλῳ παραδιδόναι κολαϲθηϲομένουϲ δικαϲτῇ.

XXXII. Τοὺϲ μὲν οὖν θαυμαϲτὸν οὐδὲν λογοποιεῖν περὶ ἡμῶν ἃ περὶ τῶν ϲφετέρων λέγουϲι θεῶν (καὶ ⟨γὰρ⟩ τὰ πάθη αὐτῶν δεικνύουϲι μυϲτήρια· χρῆν δ᾽αὐτούϲ, εἰ δεινὸν τὸ ἐπ᾽ ἀδείαϲ καὶ ἀδιαφόρωϲ 10 μίγνυϲθαι κρίνειν ἔμελλον, ἢ τὸν Δία μεμιϲηκέναι, ἐκ μητρὸϲ μὲν Ῥέαϲ θυγατρὸϲ δὲ Κόρηϲ πεπαιδοποιημένον, γυναικὶ δὲ τῇ ἰδίᾳ ἀδελφῇ χρώμενον, ἢ τὸν τούτων ποιητὴν Ὀρφέα, ὅτι καὶ ἀνόϲιον ὑπὲρ τὸν Θυέϲτην καὶ μιαρὸν ἐποίηϲεν τὸν Δία· καὶ γὰρ οὗτοϲ τῇ θυγατρὶ κατὰ χρηϲμὸν ἐμίγη, βαϲιλεῦϲαι θέλων καὶ [Θυέϲτηϲ] ἐκδικηθῆναι)· ἡμεῖϲ δὲ 15 τοϲοῦτον * * * * ἀδιάφοροι εἶναι ἀπέχομεν, ὡϲ μηδὲ ἰδεῖν ἡμῖν πρὸϲ ἐπιθυμίαν ἐξεῖναι. «ὁ γὰρ βλέπων», φηϲί, «γυναῖκα πρὸϲ τὸ ἐπιθυμῆϲαι αὐτῆϲ ἤδη μεμοίχευκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ». οἷϲ οὖν μηδὲν πλέον ἔξεϲτιν ὁρᾶν ἢ ἐφ᾽ ἃ ἔπλαϲεν τοὺϲ ὀφθαλμοὺϲ ὁ θεόϲ, ἡμῖν φῶϲ αὐτοὺϲ εἶναι, καὶ οἷϲ τὸ ἰδεῖν ἡδέωϲ μοιχεία, ἐφ᾽ ἕτερα τῶν ὀφθαλμῶν γεγονότων, 20 μέχριϲ ἐννοίαϲ κριθηϲομένοιϲ, πῶϲ ἂν οὗτοι ἀπιϲτηθεῖεν ϲωφρονεῖν; οὐ γὰρ πρὸϲ ἀνθρωπικοὺϲ νόμουϲ ὁ λόγοϲ ἡμῖν, οὓϲ ἄν τιϲ γενόμενοϲ πονηρὸϲ καὶ λάθοι (ἐν ἀρχῇ δὲ ὑμῖν, δεϲπόται, θεοδίδακτον εἶναι τὸν καθ᾽ ἡμᾶϲ λόγον ἐπιϲτούμην), ἀλλ᾽ ἔϲτιν ἡμῖν νόμοϲ * * * * ἣ δικαιοϲύνηϲ μέτρον ἐποίηϲεν αὐτοὺϲ καὶ τοὺϲ πέλαϲ ἔχειν. διὰ τοῦτο καὶ 25 καθ᾽ ἡλικίαν τοὺϲ μὲν υἱοὺϲ καὶ θυγατέραϲ νοοῦμεν, τοὺϲ δὲ ἀδελφοὺϲ ἔχομεν καὶ ἀδελφὰϲ καὶ τοῖϲ προβεβηκόϲι τὴν τῶν πατέρων καὶ μητέρων τιμὴν ἀπονέμομεν. οὓϲ οὖν ἀδελφοὺϲ καὶ ἀδελφὰϲ καὶ τὰ λοιπὰ τοῦ γένουϲ νοοῦμεν ὀνόματα, περὶ πολλοῦ ἡμῖν ἀνύβριϲτα καὶ ἀδιάφθορα αὐτῶν τὰ ϲώματα μένειν, πάλιν ἡμῖν λέγοντοϲ τοῦ λόγου· 30 «ἐάν τιϲ διὰ τοῦτο ἐκ δευτέρου καταφιλήϲῃ, ὅτι ἤρεϲεν αὐτῷ» καὶ ἐπιφέροντοϲ * * * * * * * * οὕτωϲ οὖν ἀκριβώϲαϲθαι τὸ φίλημα μᾶλλον

1 ἕτερον βιώϲεϲθαι ἢ *Schwartz.* — ἢ κατὰ: παρὰ *Schwartz.* 2 ὡϲ ἂν (ώϲ ὰν *A*): ἐὰν *Schwartz.* 4 μένωμεν *Schwartz* μενοῦμεν *A.* 9 γὰρ + *Wilamowitz.* 12 γυναικὶ δὲ τῇ ἰδίᾳ ἀδελφῇ *Schwartz* (γ. δ᾽ ἰδίᾳ ἀδ. *schon d. alten Ausgg.*) γυναικι διαδελφὴ *A* ἡ *verb. in* ῇ *v. a.* 15 βαϲιλεῦϲαι θέλων *s* βαϲιλεὺϲ ἐθέλων *A.* — Θυέϲτηϲ *tilgt Dechair.* 16 *Vor* ἀδιάφοροι (διαφοροι *A* ἀδιάφοροι *a*) *Lücke:* τοῦ περὶ τὰϲ μίξειϲ + *Wilamowitz* 23 ἐν *auf Rasur a, vorher ca. 1 Buchst. mehr.* — ἀρχῇ *aus* ἀρχὴ *a.* — δεϲπόται *s Gesner* δεϲπότηϲ *A tilgt Schwartz.* 24 *Nach* νόμοϲ *Lücke, in der u. a. ein Femininum stand, auf das nachher* ἣ *sich bezieht,* ὁ θεοῦ δεϲπότηϲ καὶ ἡ τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ λόγου ἐντολὴ + *Schwartz.* 32 *Nach* ἐπιφέροντοϲ *Lücke, in der ein neuer Spruch stand: Schwartz.* — ἀκριβώϲαϲθαι: αι *auf Rasur von 1. H. A.*

δὲ τὸ προσκύνημα δεῖ, ὡς, εἴ που μικρὸν τῇ διανοίᾳ παραθολωθείη, ἔξω ἡμᾶς τῆς αἰωνίου τιθέντος ζωῆς.

XXXIII. Ἐλπίδα οὖν ζωῆς αἰωνίου ἔχοντες, τῶν ἐν τούτῳ τῷ βίῳ καταφρονοῦμεν μέχρι καὶ τῶν τῆς ψυχῆς ἡδέων, γυναῖκα μὲν ἕκαστος 5 ἡμῶν ἣν ἠγάγετο κατὰ τοὺς ὑφ᾽ ἡμῶν τεθειμένους νόμους νομίζων καὶ ταύτην μέχρι τοῦ παιδοποιήσασθαι. ὡς γὰρ ὁ γεωργὸς καταβαλὼν εἰς γῆν τὰ σπέρματα ἄμητον περιμένει οὐκ ἐπισπείρων, καὶ ἡμῖν μέτρον ἐπιθυμίας ἡ παιδοποιία. εὕροις δ᾽ ἂν πολλοὺς τῶν παρ᾽ ἡμῖν καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας καταγηράσκοντας ἀγάμους ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι 10 τῷ θεῷ. εἰ δὲ τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ ἐν εὐνουχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ, τὸ δὲ μέχρις ἐννοίας καὶ ἐπιθυμίας ἐλθεῖν ἀπάγει, ὧν τὰς ἐννοίας φεύγομεν, πολὺ πρότερον τὰ ἔργα παραιτούμεθα. οὐ γὰρ ἐν μελέτῃ λόγων ἀλλ᾽ ἐπιδείξει καὶ διδασκαλίᾳ ἔργων τὰ ἡμέτερα * * * * * ἢ οἷός τις ἐτέχθη μένειν ἢ ἐφ᾽ ἑνὶ γάμῳ· ὁ γὰρ δεύτερος 15 εὐπρεπής ἐστι μοιχεία. «ὃς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ», φησί, «τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται», οὔτε ἀπολύειν ἐπιτρέπων ἧς ἔπαυσέ τις τὴν παρθενίαν οὔτε ἐπιγαμεῖν. ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικός, καὶ εἰ τέθνηκεν, μοιχός ἐστιν παρακεκαλυμμένος, παραβαίνων μὲν τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ θεὸς ἕνα ἄνδρα ἔπλασεν καὶ 20 μίαν γυναῖκα, λύων δὲ τὴν *σάρκα πρὸς σάρκα κατὰ τὴν ἕνωσιν πρὸς μῖξιν τοῦ γένους κοινωνίαν*.

XXXIV. Ἀλλ᾽ οἱ τοιοῦτοι (*ὅτι ἂν εἴποιμι τὰ ἀπόρρητα;) ἀκούομεν τὰ τῆς παροιμίας «ἡ πόρνη τὴν σώφρονα». οἱ γὰρ ἀγορὰν στήσαντες πορνείας καὶ καταγωγὰς ἀθέσμους πεποιημένοι τοῖς νέοις 25 πάσης αἰσχρᾶς ἡδονῆς καὶ μηδὲ τῶν ἀρσένων φειδόμενοι, ἄρσενες ἐν ἄρσεσι τὰ δεινὰ κατεργαζόμενοι, ὅσων σεμνότερα καὶ εὐειδέστερα σώματα, παντοίως αὐτὰ ὑβρίζοντες, ἀτιμοῦντες καὶ τὸ ποιητὸν τοῦ θεοῦ καλόν (οὐ γὰρ αὐτοποίητον ἐπὶ γῆς τὸ κάλλος, ἀλλὰ ὑπὸ χειρὸς καὶ γνώμης πεμπόμενον τοῦ θεοῦ), οὗτοι [δὲ] ἃ συνίσασιν αὑτοῖς καὶ 30 τοὺς σφετέρους λέγουσι θεούς, ἐπ᾽ αὐτῶν ὡς σεμνὰ καὶ τῶν θεῶν ἄξια αὐχοῦντες, ταῦτα ἡμᾶς λοιδοροῦνται, κακίζοντες οἱ μοιχοὶ καὶ παιδερασταὶ τοὺς εὐνούχους καὶ μονογάμους, οἱ δίκην ἰχθύων ζῶντες (καὶ γὰρ οὗτοι καταπίνουσι τὸν ἐμπεσόντα, ἐλαύνοντες ὁ ἰσχυρότερος τὸν ἀσθενέστερον,

2 ζωῆς + *a*. 4 μὲν: μόνην *Wilamowitz*. 12 φεύγομεν: υγ *auf Rasur A*. 13 ἐν μελέτῃ *Gesner, Wilamowitz* μελετη *A*. — *Nach* ἡμέτερα *Lücke: Schwartz; vgl. den Kommentar*. 14 μένειν: ειν *auf Rasur a*. 15 μοιχείαι *A*. 16 ἔπαυσε: ἔλυσε *Wilamowitz*. 20—21 σάρκα . . . κοινωνίαν *A* σαρκὸς πρὸς σάρκα κατὰ τὴν ἕνωσιν πρόσμιξιν εἰς τοῦ γένους κοινωνίαν *Maranus* σαρκὸς πρὸς σάρκα κοινωνίαν κατὰ τὴν ἕνωσιν πρὸς μῖξιν τοῦ γένους *Schwartz; vgl. den Kommentar*. 22 ἀλλ᾽ οἱ *a* ἄλλου *A*. — ὅτι (ὢ τί *a*) *A*? καὶ τί *Wilamowitz* πρὸς τί? 26 ὅσῳ ? 27 ποιητὸν ὑπὸ θεοῦ *Wilamowitz*. 29 δὲ *tilgt Schwartz*. 30 ἄξια *Schwartz* αὐτὰ *A*. 31 ἡμᾶς: ᾶς *auf Rasur A*. 32—*S*. 153, 4 *Parenthese: Wilamowitz*.

καὶ τοῦτό ἐστι σαρκῶν ἅπτεσθαι ἀνθρωπικῶν, τὸ κειμένων νόμων, οὓς
ὑμεῖς καὶ οἱ ὑμέτεροι πρόγονοι πρὸς πᾶσαν δικαιοσύνην ἐξετάσαντες
ἐθήκατε, παρὰ τούτους αὐτοὺς βιάζεσθαι, ὡς μηδὲ τοὺς ὑφ' ὑμῶν
καταπεμπομένους ἡγεμόνας τῶν ἐθνῶν ἐξαρκεῖν ταῖς δίκαις) οἷς οὐδὲ
παιομένοις μὴ παρέχειν ἑαυτοὺς οὐδὲ κακῶς ἀκούουσιν μὴ εὐλογεῖν 5
ἔξεστιν· οὐ γὰρ ἀπαρκεῖ δίκαιον εἶναι (ἔστι δὲ δικαιοσύνη ἴσα ἴσοις
ἀμείβειν), ἀλλ' ἀγαθοῖς καὶ ἀνεξικάκοις εἶναι πρόκειται. XXXV. τίς
⟨ἂν⟩ οὖν εὖ φρονῶν εἴποι τοιούτους ὄντας ἡμᾶς ἀνδροφόνους εἶναι;
οὐ γὰρ ἔστι πάσασθαι κρεῶν ἀνθρωπικῶν μὴ πρότερον ἀποκτείνασί
τινα. τὸ πρότερον οὖν ψευδόμενοι . . . τὸ δεύτερον, κἂν μέν τις αὐτοὺς 10
ἔρηται, εἰ ἑωράκασιν ἃ λέγουσιν, οὐδείς ἐστιν οὕτως ἀπηρυθριασμένος
ὡς εἰπεῖν ἰδεῖν. καίτοι καὶ δοῦλοί εἰσιν ἡμῖν, τοῖς μὲν καὶ πλείους
τοῖς δὲ ἐλάττους, οὓς οὐκ ἔστι λαθεῖν· ἀλλὰ καὶ τούτων οὐδεὶς καθ'
ἡμῶν τὰ τηλικαῦτα οὐδὲ κατεψεύσατο. οὓς γὰρ ἴσασιν οὐδ' ἰδεῖν κἂν
δικαίως φονευόμενον ὑπομένοντας, τούτων τίς ἂν κατείποι ἢ ἀνδρο- 15
φονίαν ἢ ἀνθρωποβορίαν; τίς *οὐχ ἡ τῶν περὶ σπουδῆς *τὰς δι' ὅπλων
ἀγωνίας καὶ διὰ θηρίων καὶ μάλιστα τὰς ὑφ' ὑμῶν ἀγομένας ἔχει; ἀλλ'
ἡμεῖς πλησίον εἶναι τὸ ἰδεῖν [τὸ] φονευόμενον τοῦ ἀποκτεῖναι νομίζοντες,
ἀπηγορεύσαμεν τὰς τοιαύτας θέας. πῶς οὖν οἱ μηδὲ ὁρῶντες ἵνα μὴ
ἑαυτοῖς ἄγος καὶ μίασμα προστριψαίμεθα, φονεύειν δυνάμεθα; καὶ οἳ 20
τὰς τοῖς ἀμβλωθριδίοις χρωμένας ἀνδροφονεῖν τε καὶ λόγον ὑφέξειν
τῆς ἐξαμβλώσεως τῷ θεῷ φαμεν, κατὰ ποῖον ἀνδροφονοῦμεν λόγον;
οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ νομίζειν [μὲν] καὶ τὸ κατὰ γαστρὸς ζῷον εἶναι καὶ
διὰ τοῦτο αὐτοῦ μέλειν τῷ θεῷ, καὶ ⟨τὰ⟩ παρεληλυθότα εἰς τὸν βίον
φονεύειν, καὶ μὴ ἐκτιθέναι μὲν τὸ γεννηθέν, ὡς τῶν ἐκτιθέντων τεκνο- 25
κτονούντων, πάλιν δὲ τὸ τραφὲν ἀναιρεῖν· ἀλλ' ἐσμὲν πάντα πανταχοῦ
ὅμοιοι καὶ ἴσοι, δουλεύοντες τῷ λόγῳ καὶ οὐ κρατοῦντες αὐτοῦ.
XXXVI. τίς ἂν οὖν ἀνάστασιν πεπιστευκὼς [ἐπὶ] σώμασιν ἀναστησομένοις
ἑαυτὸν παράσχοι τάφον; οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν καὶ ἀναστήσεσθαι ἡμῶν
πεπεῖσθαι τὰ σώματα καὶ ἐσθίειν αὐτὰ ὡς οὐκ ἀναστησόμενα, καὶ ἀπο- 30
δώσειν μὲν νομίζειν τὴν γῆν τοὺς ἰδίους νεκρούς, οὓς δέ τις αὐτὸς
ἐγκατέθαψεν αὑτῷ, μὴ ἀπαιτήσεσθαι. τοὐναντίον μὲν οὖν εἰκὸς τοὺς

3 τούτους *a* τούτοις *A*. — αὐτοὺς: ἀνθρώπους *Wilamowitz*. — ὑμῶν *aus* ἡμῶν *verb. v. a.* 8 ἂν οὖν *Schwartz* αν *A* οὖν *a*. 9 *aus* ἀποκτείνασει *verb. v. a.* 10 τὸ *(an 1. St.)* + *aus Korrektur d. 1. H. v. A.* — *Vor* τὸ δεύτερον *Lücke: Gesner, Schwartz;* ψεύδονται + *Gesner* κατελέγχουσι *Schwartz*. 11 ἔρηται *aus* εἴρηται *verb. v. a.* 13 οὓς *aus* οις *verb. v. a.* 14 τὰ: τ *auf Rasur a.* 15 f. ἀνδροφονίαν *p* ἀνδροφανίαν *A*. 16 οὐχ . . . σπουδῆς *verderbt,* τίς οὐχ ὑμῶν περισπούδαστος *Gesner; in* ἡ τῶν *steckt wohl ein Attribut.* 17 ὑμῶν *aus* ἡμῶν *verb. v. a.* 18 τὸ *tilgt Schwartz.* — τοῦ *a* τὸ *A*. 19 μηδὲ/// *A*. 22 ἂν ἀνδροφονοῖμεν *Schwartz.* 23 μὲν *tilgt Wilamowitz.* 24 μέ/ /λειν *A*. — τὰ + *Wilamowitz.* 27 οὐ κρατοῦντες αὐτοῦ *p* οὐ καρτεσαυτου *A* οὐ καταμαρτυροῦντες αὐτοῦ *Schwartz.* 28 ἐπὶ *tilgt Wilamowitz.* 32 μὴ *Schwartz* μήτε *A*. — ἀπαιτηθήσεσθαι *a*.

μὲν μήτε λόγον ὑφέξειν τοῦ ἐνταῦθα ἢ πονηροῦ ἢ χρηϲτοῦ βίου μήτε
ἀνάϲταϲιν εἶναι οἰομένουϲ, ϲυναπόλλυϲθαι δὲ τῷ ϲώματι καὶ τὴν ψυχὴν
καὶ οἷον ἐναποϲβέννυϲθαι λογιζομένουϲ, μηδενὸϲ ἂν ἀποϲχέϲθαι τολμή-
ματοϲ· τοὺϲ δὲ μηδὲν ἀνεξέταϲτον ἔϲεϲθαι παρὰ τῷ θεῷ, ϲυγκολα-
5 ϲθήϲεϲθαι δὲ καὶ τὸ ὑπουργῆϲαν ϲῶμα ταῖϲ ἀλόγοιϲ ὁρμαῖϲ τῆϲ ψυχῆϲ
καὶ ἐπιθυμίαιϲ πεπειϲμένουϲ, οὐδεὶϲ λόγοϲ ἔχει οὐδὲ τῶν βραχυτάτων
τι ἁμαρτεῖν. εἰ δέ τῳ λῆροϲ πολὺϲ δοκεῖ τὸ ϲαπὲν καὶ διαλυθὲν
καὶ ἀφανιϲθὲν ϲῶμα ϲυϲτῆναι πάλιν, κακίαϲ μὲν οὐκ ἂν εἰκότωϲ δόξαν
ἀποφεροίμεθα διὰ τοὺϲ οὐ πιϲτεύονταϲ, ἀλλ' εὐηθείαϲ· οἷϲ γὰρ
10 ἀπατῶμεν ἑαυτοὺϲ λόγοιϲ ἀδικοῦμεν οὐδένα· ὅτι μέντοι οὐ καθ' ἡμᾶϲ
μόνον ἀναϲτήϲεται τὰ ϲώματα, ἀλλὰ καὶ κατὰ πολλοὺϲ τῶν φιλοϲόφων,
περίεργον ἐπὶ τοῦ παρόντοϲ δεικνύειν, ἵνα μὴ ἐξαγωνίουϲ τοῖϲ προκει-
μένοιϲ ἐπειϲάγειν δοκῶμεν λόγουϲ, ἢ περὶ νοητῶν καὶ αἰϲθητῶν καὶ
τῆϲ τοιούτων ϲυϲτάϲεωϲ λέγοντεϲ ἢ ὅτι πρεϲβύτερα τὰ ἀϲώματα τῶν
15 ϲωμάτων καὶ τὰ νοητὰ προάγει τῶν αἰϲθητῶν κἂν πρώτοιϲ περιπίπ-
τωμεν τοῖϲ αἰϲθητοῖϲ, ϲυνιϲταμένων ἐκ μὲν τῶν ἀϲωμάτων κατὰ τὴν
ἐπιϲύνθεϲιν τῶν νοητῶν ϲωμάτων, ἐκ δὲ τῶν νοητῶν ⟨τῶν αἰϲθητῶν⟩·
οὐ γὰρ κωλύει κατὰ τὸν Πυθαγόραν καὶ τὸν Πλάτωνα γενομένηϲ τῆϲ
διαλύϲεωϲ τῶν ϲωμάτων ἐξ ὧν τὴν ἀρχὴν ϲυνέϲτη, ἀπὸ τῶν αὐτῶν
20 αὐτὰ καὶ πάλιν ϲυϲτῆναι.

XXXVII. Ἀλλ' ἀνακείϲθω μὲν ὁ περὶ τῆϲ ἀναϲτάϲεωϲ λόγοϲ.
ὑμεῖϲ δέ, ὦ πάντα ἐν πᾶϲι φύϲει καὶ παιδείᾳ χρηϲτοὶ καὶ μέτριοι καὶ
φιλάνθρωποι καὶ τῆϲ βαϲιλείαϲ ἄξιοι, διαλελυμένῳ μὲν τὰ ἐγκλήματα,
ἐπιδεδειχότι δὲ ὅτι καὶ θεοϲεβεῖϲ καὶ ἐπιεικεῖϲ καὶ τὰϲ ψυχὰϲ κεκολαϲ-
25 μένοι, τὴν βαϲιλικὴν κεφαλὴν ἐπινεύϲατε. τίνεϲ γὰρ καὶ δικαιότεροι
ὧν δέονται τυχεῖν ἢ οἵτινεϲ περὶ μὲν τῆϲ ἀρχῆϲ τῆϲ ὑμετέραϲ εὐχόμεθα,
ἵνα παῖϲ μὲν παρὰ πατρὸϲ κατὰ τὸ δικαιότατον διαδέχηϲθε τὴν βαϲι-
λείαν, αὔξην δὲ καὶ ἐπίδοϲιν καὶ ἡ ἀρχὴ ὑμῶν, πάντων ὑποχειρίων
γιγνομένων, λαμβάνῃ; τοῦτο δ' ἐϲτὶ καὶ πρὸϲ ἡμῶν, ὅπωϲ ἤρεμον καὶ
30 ἡϲύχιον βίον διάγοιμεν, αὐτοὶ δὲ πάντα τὰ κεκελευϲμένα προθύμωϲ
ὑπηρετοῖμεν.

1 μὲν μήτε *älteste Ausgg.* μεν *A* μὴ *a.* 4 τοὺϲ δὲ *auf Rasur a.*
17 τῶν αἰϲθητῶν + *Suffridus Petrus.* 19 *Nach* ϲωμάτων + εἰϲ ἐκεῖνα *oder*
εἰϲ τὰ *Wilamowitz.* 26 δέονται τυχεῖν: ται τ *auf Rasur a.* — ἢ *A.*

Subscriptio: ἈΘΗΝΑΓΌΡΟΥ ΠΡΕΣΒΕΊΑ.

Kommentar zu Athenagoras.

Bevor wir die Einzelheiten behandeln, müssen wir einen Blick auf die Anordnung des Schriftstücks, das sich als eine Rede einführt, werfen. Wir haben schon bemerkt (S. 101; 113), daß nach der ängstlichen Disposition des Aristides, nach der aufgelösten Schreibweise seiner Nachfolger hier das ruhigere Streben nach einem festen Plane herrscht. Freilich drängt sich auch hier öfter das Bedürfnis nach Abschweifungen hervor und ist der Schriftsteller noch in keiner Weise geschult genug, um Sprünge und Wiederholungen zu meiden. Ein strikter Gedankengang liegt noch weit außerhalb seines Könnens; eine gewisse Disposition ist aber doch versucht worden.

Der Autor bezeichnet also nach dem Proömium (Kap. I—II), welches das Argument der ganzen Rede, die Bitte um Rechtsschutz schon mit einem Hinweise auf das Sittengesetz der Christen, enthält, die drei Anklagepunkte gegen die Anhänger der neuen Lehre, die Gottlosigkeit, die Thyesteischen Gastmähler, die Blutschande. Es ist, wie die Dinge nun einmal liegen, ganz natürlich, daß er der Widerlegung des ersten Vorwurfes den weitesten Raum gönnt: das ist alte Tradition der Apologeten, sie können hier mit Behagen, nach berühmten Mustern die schon lange eingerannte Mauer wieder und wieder angreifend, das ganze Arsenal der Halbgebildeten auskramen. Der Apologet betont also, daß die Christen, in manchem einig mit den alten Philosophen, z. B. Platon und den Pythagoreern, die doch auch nicht Gottesverächter genannt worden seien, ebenso wenig wie diese die Schmähungen ihrer Gegner verdienten. Er geht hier ähnlich wie Justin vor, indem er die verwandten Punkte bei Christen und Heiden hervorhebt und als Quelle der Erkenntnis die Propheten nennt (IX vgl. Justin I 31—33), aber er verliert sich weder in Synkretismen wie sein Vorgänger, noch in langen Betrachtungen über die einzelnen Prophezeihungen. Diese Zukunftssprüche selbst bringen nun den Autor auf die christliche Lehre, sowohl in dogmatischem (X), wie in sittlichem Sinne (XI). Hier also haben wir den Kernpunkt der altgewohnten Disposition: ihr macht uns Vorhaltungen, doch wie seid ihr und wie sind wir! Aber nicht allzuweit läßt sich Athenagoras an dieser Stelle auf die Hervorhebung des christlichen Wesens ein, sondern er kehrt noch rechtzeitig zum Hauptpunkte zurück: sind wir so fromm, warum traut man uns dann das Gegenteil zu (XII)? Nach kurzer Zurückweisung des Vorwurfs, daß die Christen nicht opferten (XIII), wendet sich nun der Autor den heidnischen Kulten zu. Sie stimmen nicht

unter einander: damit wird eigentlich nur der Stoffsammlung des ersten Kapitels, das uns die verschiedenen vom Kaiser beschützten heidnischen Kulte im Gegensatze zum verfolgten Christentum zeigte, eine andere, diesmal (vgl. den Kommentar) die natürliche Spitze gegeben (XIV). — Als letzter Kult erscheint ebenso wie im 1. Kapitel der ägyptische. Der bringt nun den Apologeten (XV) auf die εἴδωλα. Dabei kreuzt im weitern Verlaufe die aus Aristides (IV) bekannte Disposition, daß die Christen nicht die Elemente anbeteten, die hier vorgesehene Ordnung (XVI). Die Verehrung der Bilder wird nach bestimmtem Schema erledigt, die heidnischen Einwürfe werden widerlegt (XVIII), und aus der Anfertigung der Bilder, die vor unsern Augen entstehen, gewinnt Athenagoras Anlaß, die Götter überhaupt als entstanden, d. h. als endlich zu bezeichnen. So kommt er zu den orphischen Fabeln, dann zu den homerischen Mythen und allem, was die Griechen selbst über diese Dinge bemerkt haben, samt der Polemik gegen den φυσικὸς λόγος (XIX—XXII). Danach greift er wieder auf die εἴδωλα und ihre Wirkungen (ἐνέργειαι) zurück (XXIII). Wir erwarten hier nun eine ausführliche Behandlung der Dämonen, von denen die Betätigungen der Götterbilder nach apologetischem Sinne doch allein ausgegangen sein können, zu finden, aber der Autor befaßt sich vorläufig nur sehr kurz mit diesem Thema. Bei einem Platoworte über den Gegenstand springt er ab, er ist plötzlich wieder bei dem auch von den Philosophen vorausgesetzten einen, unerzeugten Gotte und entwickelt nun zum zweiten Male die christliche Lehre (XXIV; XXV). Diese Lehre aber spricht auch von den Engeln, unter denen es auch böse gibt. Damit stehen wir nun wieder bei den Dämonen, von denen wir nicht abseits geführt werden durften. In breiterer Ausführung wird jetzt die Tätigkeit der bösen Geister und die Entwicklung ihrer Kräfte behandelt (XXVI; XXVII). Diese Dämonen haben auch die Namen der Götter erfunden. Eine Herodotstelle soll den menschlichen Ursprung der Götter erklären; dies gibt nun den Anstoß, in erneuter Darstellung die Nichtigkeit der Götter zu erweisen, d. h. ein neues Stück der heidnischen diesen Gegenstand behandelnden Polemik hier einzurücken (XXVIII—XXX). — Damit ist der erste Teil der Vorwürfe erledigt; es folgt die Behandlung der Anklage auf die Θυέστεια δεῖπνα und die Οἰδιπόδειαι μίξεις (XXXI). Die Widerlegung wird zum besten Teile wieder, nach einem neuen kurzen Hinblick auf die olympischen Laster, aus der wiederholten breiteren Darstellung der christlichen Zucht und der heidnischen Unzucht versucht und nur zum allergeringsten Teile aus der sachlichen Unmöglichkeit, dem Mangel an wirklich erlebten Fällen entwickelt (XXXII—XXXIV). Und da der Autor hier auf den Widerspruch, der zwischen dem Kannibalismus und dem Auferstehungsglauben bestehe, hindeutet, so läßt er sich auch die Verteidigung dieses Glaubens nicht entgehen (XXXVI). Mit dem Hinweise auf die folgende Rede περὶ ἀναστάσεως νεκρῶν schließt die πρεσβεία freier als die anderen Apologien, die sich meist nur drohend auf das jüngste Gericht berufen.

Über den rein literarischen Charakter dieser »Reden« haben wir schon oben (S. 99; 107) uns kurz ausgelassen. Die πρεσβεία ist das Elaborat eines Schreibtisch-Sophisten, der sich alle mögliche, oft sogar recht ehrliche

und schöne Mühe gibt, es den heidnischen Fachgenossen an Entwicklung von Kenntnissen in der Philosophie, der Poesie und, was zum Sophisten gehört, auch in der Kunstgeschichte (XVII) gleich zu tun. Ebenso herrscht ein emsiger Trieb nach Formenschönheit des Stils, nach rhetorischen Figuren, rhythmischem Klang, wovon noch im Kommentar die Rede sein soll. Doch unter diesem Bestreben leidet die Originalität. Denn daß Athenagoras bessere Quellen gelesen hat, daß er sie manchmal geschickter als andere Apologeten verwendet, daß er nicht poltert und schimpft, liegt eben an seiner Hellenisierung. Immerhin gewinnt er dadurch für uns an einer gewissen Sympathie.

Von dem Titel der πρεσβεία wissen wir noch nicht bestimmt, ob ihn Baanes oder Arethas geschrieben hat. Da die Subscriptio aber nach Stählins erneuter Untersuchung[1]) sicher von Arethas stammt, so könnte hier der gleiche Fall vorliegen und Arethas diese Schrift ebenso wie die über die Auferstehung der Toten aus dem justinischen Korpus herausgelöst und ihrem Autor zurückgegeben haben.[2])

Sehr viel schwieriger und naturgemäß wichtiger ist die Frage nach der Dedikation. Zwar ist kein Zweifel mehr, daß die angeredeten Personen Mark Aurel und sein Sohn Commodus sein müssen (Kap. XVIII ὑμῖν πατρὶ καὶ υἱῷ), und da Commodus am 27. November des Jahres 176 Imperator wurde, M. Aurel aber am 17. März 180 starb, so hat man den Termin der Rede zwischen beide Zeitpunkte gesetzt und sich für das Jahr 177, in dem noch die βαθεῖα εἰρήνη des 1. Kapitels herrschte, entschieden. Gleichwohl erregt der Titel Ἀρμενιακοῖς, der wohl dem L. Verus, aber nicht dem Commodus eignete, schwere Bedenken. Nun scheint zwar diese Zweifel Mommsen durch seine Änderung: Γερμανικοῖς, einen Titel, den er für Vater und Sohn mit Energie fordert, dessen Fehlen ihm „auffallend und unerträglich" dünkt, gehoben zu haben, aber ich muß doch gestehen, daß mich diese Änderung nicht überzeugt hat. Mich macht die Häufigkeit fehlerhafter Aufschriften in der apologetischen Literatur überhaupt stutzig.[3]) Wie kommt es, daß wir mehrfach historische Verstöße gerade bei den Dedikationen und Aufschriften finden? Die Apologie der Aristides zeigte uns (vgl. S. 28ff.) zwei Versionen der Aufschrift, und die Behandlung dieser Frage bewies uns u. a., daß Eusebius eine falsche Dedikation gefunden haben mußte. Ganz ähnlich steht es auch mit der Inskription der 1. Apologie des Justin, die sich schon durch ihren törichten Schwulst gegenüber dem herkömmlichen Stile solcher Aufschriften, wie ihn z. B. Alexander von Aphrodisias (Ἀλεξάνδρου Ἀφροδισιέως πρὸς τοὺς αὐτοκράτορας περὶ εἱμαρμένης) oder Julius Polydeukes (Κομμόδῳ Καίσαρι Ἰούλιος Πολυδεύκης χαίρειν) zeigen, als eine Fälschung[4]) oder wenigstens eine starke Trübung erweist. Auch diese Aufschrift hat die mannigfachsten Angriffe wegen ihrer

---

1) Bei Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur* II 318 *Anm.* Vgl. übrigens Schwartz' Ausgabe S. 47. Der Titel der *supplicatio* ist nach O. v. Gebhardt: *Texte und Untersuchungen* I 3 S. 183 ff. von Baanes geschrieben worden. Harnack *a. a. O.* zweifelt allerdings daran. 2) Harnack. 3) Über die ältere Forschung unterrichtet v. Ottos Ausgabe p. LXV sqq. 4) Solche Zweifel sind übrigens öfter schon ausgesprochen: Harnack *a. a. O.* S. 184, der ebenfalls nicht an die völlige Originalität der Widmung glaubt.

mannigfachen Inkongruenzen erfahren.[1]) An dritte Stelle ferner möchte ich jenes berühmte Edikt des Antoninus setzen, das ebenfalls eine bedenkliche Unsicherheit in seiner Inskription zeigt. Eusebios *h. e.* IV 12f. nennt als den Erlasser des Edikts den Antoninus Pius (12 ὁ αὐτὸϲ βαϲιλεύϲ), aber seine Aufschrift selbst redet von M. Aurel (13).[2]) Es geht nicht an, daß man bei solchen Widersprüchen Euseb einfach zum Prügelknaben macht und ihm alle Schuld in die Schuhe schiebt. Es kann durch keine List der Kritiker geleugnet werden, daß drei Aufschriften aus christlicher Zeit das Befremden aller Gelehrten erregt und die verschiedensten Versuche, die Schwierigkeiten zu heben oder ihnen aus dem Wege zu gehen, veranlaßt haben. Stimmen nun alle diese Dokumente in der Tendenz zum Falschen überein, so sind sie sämtlich falsch; bei dem Edikt des Pius würde dies ja auch aus anderen Gründen weiter nichts auf sich haben.[3]) So kann ich mich denn, indem ich noch einmal darauf hinweise, wie einfach sich sonst ein hellenischer Autor in seiner Widmung ausdrückt, nicht zum Glauben an die Ursprünglichkeit unserer Aufschrift entschließen.[4]) Mit Recht tadelt ja auch Harnack, daß ihr der Name des Verfassers fehlt; er meint, sowohl deswegen als wegen des falschen Ἀρμενιακοῖϲ hätten wir es hier mit einer korrigierten Aufschrift zu tun. Und so wird es auch sein. Das Fehlen des Namens in der korrupten Aufschrift beweist, daß man ihn, der natürlich sicher einmal da war, für entbehrlich hielt. Athenagoras ist im justinischen Corpus auf uns gekommen, man faßte diese ganze Literatur der Schutzschriften in größeren Bänden[5]) zusammen. Da der Name über jedem einzelnen Stücke der Sammlung stand, so konnte er wohl einmal, indem man die Aufschriften auch sonst noch umstilisierte, ausfallen. Es kommt schließlich wenig darauf an, ob wir die Aufschrift für ganz oder nur teilweise falsch halten: soviel ist sicher, sie ist in dieser Fassung nicht echt, und das Ἀρμενιακοῖϲ muß daher stehen bleiben.

Das Prooemium[6]) enthält mit der πρόθεϲιϲ (Kap. I; II) die Ankündigung des zu behandelnden Gegenstandes: jede Religion, ruft der Apologet ähnlich wie Justin (I 24) und Tertullian (*Ap.* 24, 29) aus, wird von euch, den Kaisern geduldet, nur wir werden um des Namens willen verfolgt. Wir wollen aber Untersuchung unserer Sünden, der Name tut nie etwas zur Sache. Die dann (Kap. III) folgende Spezifizierung der einzelnen Vorwürfe führt zur *Partitio:* so hat der Redner im ganzen das Schema richtig zur Anwendung gebracht. Die Gedankenausführung selbst ist natürlich die herkömmliche, wie wir sie aus den apologetischen Fragmenten eines Justin zusammenstückeln müssen und

---

1) Das Nähere darüber findet man bei Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I S. 199 ff. 2) Harnack: *Texte u. Unters.* XIII 4 S. 22 ff. 3) Denn das Edikt selbst glaube ich als christliche Arbeit erwiesen zu haben: *Götting. gel. Nachr.* 1904 H. 3 S. 278 ff. 4) Sehr wenig hat mich Gräfenhain in seiner Dissertation (Marburg 1892): *De more libros dedicandi apud scriptores Graecos et Romanos obvio* p. 16 befriedigt. 5) Dasselbe, die Zusammenfassung der Edikte, habe ich in meiner oben angeführten Arbeit über die *Acta Apollonii* S. 282 vermutet. 6) Zum eigentlichen Kommentar benutze ich vier Ausgaben: die Gesnersche, die von Dechair, wohl oder übel die v. Ottos und mit besonderer Freude die Schwartzsche, deren Index in nuce schon eine Art Kommentar ist.

wie sie in solchen Schutzschriften einem Tertullian (*Ap.* 1; 2)[1]) vorgelegen hat, der dann freilich in eigenster Originalität ganz andre Pointen als die meist lahmen Griechen herauszuarbeiten versteht. Wir haben es hier also wieder mit jener spitzfindigen Unterscheidung zu tun zwischen dem Namen der Christen und den Vorwürfen, die sich daran hefteten. Es ist echt griechisch, dies trennen zu wollen. Die Feinde griffen die Christen an, weil Name und Sache gleichbedeutend waren, weil Χριστιανός soviel galt wie Kannibale, Gottloser u. ä. Wenn die Christen sich dies verbitten, so ist dies doch ein Sophismus, der durch keinen Hinweis auf die philosophischen Sekten irgendwie gerechtfertigt werden kann[2]); es ist geradeso, als wollten in einem Nihilistenprozesse die Angeklagten nicht als Nihilisten, sondern als sonstige Verbrecher Bestrafung verlangen. Daß aber die Christen wenigstens gegenüber den Vorwürfen des Kannibalismus und des Inzestes im Rechte waren, beweist nichts gegen die falsche Form ihrer Verteidigung. Das Verlangen, wegen einzelner Freveltaten bestraft zu werden (I S. 122, 6: ἀλλὰ κρίνεσθαι ἐφ' ὅτῳ ἂν καὶ εὐθύνῃ τις), widerspricht dem ganzen Sinn der Anklage, die erst durch die Erledigung der genannten Vorwürfe besiegt werden kann. Immerhin aber hat unter dieser Beschränkung Athenagoras die Darlegung der Lage der Christen in viel klarere Form zu bringen verstanden als Justin (vgl. S. 101 Anm. 2).

1) Eine Quellenuntersuchung hat hier wenig Sinn; es handelt sich um eine ganze Literaturströmung, deren einzelne Wasserläufe nicht mehr zu scheiden sind. Daher nur wenige Parallelen. Athenagoras sagt (Kap. II; vgl. III), die Christen wollten wegen wirklicher Verbrechen auch bestraft werden; dasselbe finden wir bei Justin (*Ap.* I 3, 1). οὐδὲν δὲ ὄνομα, fährt A. fort, ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ δι' αὑτοῦ οὐ πονηρὸν οὐδὲ χρηστὸν νομίζεται, διὰ δὲ τὰς ὑποκειμένας αὐτοῖς ἢ πονηρὰς ἢ ἀγαθὰς πράξεις ἢ φλαῦρα ἢ ἀγαθὰ δοκεῖ = Justin 4, 1 ὀνόματος μὲν οὖν προσωνυμία οὔτε ἀγαθὸν οὔτε κακὸν κρίνεται ἄνευ τῶν ὑποπιπτουσῶν τῷ ὀνόματι πράξεων. Überhaupt bewegen sich ja die ersten Kapitel beider Apologeten in nahezu demselben Gedankengange, da dieser aber bei A., wie wir gesehen, so viel klarer ist, so kann an ein nahes Quellenverhältnis nicht gedacht werden, sondern beide Autoren haben auf ihre Weise die Gedanken ihrer Umgebung zum Ausdrucke gebracht. Auch Athenagoras' Betonung des Widerspruches zwischen der Behandlung des Christentums und der heidnischen Kulte findet sich bei Justin I 24, aber wie verschieden ist bei beiden die Ausführung! — Tertullian vollends hat in der überlegenen Originalität seines Wesens nur verhältnismäßig schwache Anlehnung an die Griechen genommen. Seine primären Gedanken stammen natürlich von diesen, die kräftigen Folgerungen aber sind sein ganzes Eigentum. Von der milden Behandlung der Verbrecher gegenüber der Mißhandlung der Christen ist auch bei ihm die Rede: *Ap.* 2, 11, aber er macht, den Gedanken hin- und herwendend, zuletzt etwas ganz anderes daraus: „Ihr macht es umgekehrt wie mit den Verbrechern, also sind wir keine Verbrecher". Das Wort ferner, daß kein Christ einer bösen Tat überführt worden sei (Ath. I S. 120, Z. 24), daß der Christ nichts Böses tue, eine Anschauung, der die Christen damals lebten und unter Qualen starben (Euseb. *h. e.* V 1, 19), wird ihm gleich zur Erfahrung (vgl. unten über Tertullian). Dagegen ist anderseits der Hinweis auf die verschiedene Behandlung der Philosophensekten und des Christentums bei Athenagoras und Tertullian (3, 41 ff.) von ziemlich gleicher Form, und auch die *Fama* (7, 55 ff.) entspricht der κοινὴ καὶ ἄκριτος φήμη (S. 121 Z. 20) des Athenagoras. 2) Der sonst allerdings recht nahe lag; nannten die Gegner doch selbst zuweilen das Christentum eine Art Philosophie (Tertull. *Ap.* 46 ff., der dies gegen die Heiden und ihr Verlangen, die Christen sollten die Feste mitmachen, wendet; weiteres bei Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* S. 155).

Dies zeigt uns zunächst das eigentliche Proömium, die Ausführung über die verschiedenen von der kaiserlichen Regierung gebilligten örtlichen Kulte.[1]) Der Gedanke, daß das Christentum im Gegensatze zu den vielen heidnischen Götterdiensten verpönt sei, findet sich, wie eben bemerkt (S. 159 Anm. 1), ähnlich bei Justinus *Ap.* I 24 wieder.[2]) Die Ausführung im einzelnen überrascht zuerst durch eine gewisse Gelehrsamkeit; die vielen, durchaus nicht immer häufig bezeugten Kulte (τὴν Ἑλένην Ἀδράστειαν[3])) imponieren zuerst. Aber nicht auf lange. Der Apologet hat hier (wie im 14. Kapitel, wo die Gelehrsamkeit noch größer wird), eine hellenische Quelle ausgeschrieben, die aber eine ganz andere Tendenz verfolgte. Wir erinnern uns des Streites der Stoiker und Skeptiker (Vgl. die Einleitung). Die Stoiker erwiesen aus dem übereinstimmenden Bedürfnisse der Völker nach Götterkulten die Existenz Gottes, die Gegner lächelten gerade über diese Verschiedenheit und auch über die Wunderlichkeit der Gottesdienste, wobei besonders der ägyptische Götzendienst kräftige Dienste leisten mußte. So sagt bei Cicero: *de nat. deor.* III 15, 39 der Skeptiker: *Nec vero vulgi atque imperitorum inscitiam despicere possum, quum ea considero, quae dicuntur a Stoicis: sunt enim illa imperitorum: piscem Syri venerantur, omne fere genus bestiarum Aegyptii consecraverunt. Iam vero in Graecia multos habent ex hominibus deos: Alabandum Alabandi, Tenedii Tennem*[4]), *Leucotheam, quae fuit Ino, et eius Palaemonem filium cuncta Graeca, Herculem Aesculapium, Tyndaridas.* — Ausschlaggebend aber für die ursprüngliche Tragweite unserer Athenagorasstelle ist wie oft in solchen Fällen Lukian. Der Epikureer Damis hält sich (*Jupp. trag.* 42) über die νομιζόμενοι θεοί auf: πολλοὶ γὰρ οἱ τάραχοι καὶ ἄλλοι ἄλλα νομίζουσι, Σκύθαι μὲν ἀκινάκῃ θύοντες καὶ Θρᾷκες Ζαμόλξιδι, δραπέτῃ ἀνθρώπῳ ἐκ Σάμου ὡς αὐτοὺς ἥκοντι, Φρύγες δὲ Μήνῃ καὶ Αἰθίοπες Ἡμέρᾳ[5]) usw.: es folgen zuletzt wieder die Ägypter. Den gleichen Spott übt das *Deorum concilium* 12, wo die Halbgötter oder Heroen abgefertigt werden: ἤδη καὶ ὁ Πολυδάμαντος τοῦ ἀθλητοῦ ἀνδριὰς ἰᾶται τοὺς πυρέττοντας ἐν Ὀλυμπίᾳ καὶ ὁ Θεαγένης ἐν Θάσῳ (= Athenagoras XIV), καὶ Ἕκτορι θύουσιν ἐν Ἰλίῳ = Ath. I; XIV)[6]) καὶ Πρωτεσιλάῳ καταντικρὺ ἐν Χερρονήσῳ. Betrachten wir unsere Stelle in diesem Zusammenhange, so erkennen

---

1) Die Form erinnert etwas an Max. Tyr. XXXV 1: Ὁ μὲν Κροτωνιάτης ἐρᾷ κοτίνου Ὀλυμπικῆς, ὁ δὲ Ἀθηναῖος νίκης τριηρικῆς, ὁ δὲ Σπαρτιάτης ὁπλιτικῆς, ὁ Κρητικὸς θήρας, ὁ Συβαρίτης χλιδῆς, ὁ Θηβαῖος αὐλῶν, ὁ Ἴων χορῶν. Vgl. [Lukian:] *de sacrif.* 10. 2) Vorbild war vielleicht schon die jüdische Apologetik: Joseph. *c. Ap.* II 67. 3) Die Helena Ἀδράστεια ist sonst unbekannt. Nemesis und Adrasteia werden oft gleichgesetzt: Nemesis ist die Mutter der Helena: Preller-Robert, *Griech. Mythologie* I 536 ff. 4) Diese Stelle hat Dechair benutzt, um für das S. 120 Z. 7 überlieferte καὶ τεννηνοδίαν im Anschlusse an Gesner καὶ Τέννην ὁ Τενέδιος einzusetzen. Aber es handelt sich hier doch um Beinamen der Götter und um lakonische Kulte, also wird die von mir vorgeschlagene Ἄρτεμις Ὀρθία, die noch dazu auch sonst (Apollodor III 10, 6) mit der Phylonoe zusammen erscheint, hier das Gegebene sein (S. Wide: *Lakonische Kulte* S. 98 —100; 350); die Änderung ist ja auch gering. 5) Vgl. auch [Lukian:] *de sacrif.* 10; Sext. Emp. ὑπ. III 219; Maximus Tyrius VIII 1; Celsus (Orig. V 34); Epiphan. *Anc.* 106; Schwartz in seiner Ausgabe S. 84 *r. Spalte.* 6) Über den Hektor von Ilion, der noch unter Julian Verehrung genoß, vgl. Rohde: *Psyche* S. 636.

wir aufs deutlichste den ganzen ursprünglichen Sinn[1]: es soll durch die gesuchte Häufung sehr spezieller Kulte[2] und durch die gewöhnliche Anführung des widerwärtigen ägyptischen Götzendienstes sowohl die Mannigfaltigkeit wie die Fremdartigkeit dieser Götter des Volkes als polemisches Argument benutzt werden. Zum gleichen Ergebnis über den Sinn der Stelle führt ja auch schon die Betrachtung des αἱ ἐνομίcθηcαν ἀcεβεῖν in Z. 10: das sind schöne Göttinnen, die einen Frevel begangen haben. Ähnlich ist auch die Tendenz in der Quelle, die Clemens (*Protr.* II 38) benutzt hat: auch hier haben wir den Zeus-Agamemnon. Athenagoras hat also das Material, das in letzter Instanz wohl auf Apollodor zurückgeht[3], in ganz anderer Absicht verwertet, ihm eine völlig verschiedene Spitze gegeben, ganz ähnlich wie es auch Minucius Felix Kap. 6 tut.

Auf der Fährte der Tradition finden wir Athenagoras auch in den zur πρόθεcιc überleitenden Worten: καὶ τούτοιc πᾶcιν ἐπιτρέπετε ..... ἀδικεῖν. Denn einerseits hat die Philosophie von den Atheisten im ganzen und großen nichts wissen wollen und den Diagoras (vgl. Kap. IV) zumeist als *bête noire* dieser Richtung bezeichnet, anderseits war es eine alte Anschauung, die Religion solle den Menschen in heilsame Zucht nehmen: Cicero: *de n. deor.* I 42, 118 *Quid? ii qui dixerunt totam de dis immortalibus opinionem fictam esse ab hominibus sapientibus rei publicae causa, ut quos ratio non posset, eos ad officium religio duceret, nonne omnem religionem funditus sustulerunt?* (= Sext. Emp. *adv. math.* IX 14ff.).

Athenagoras also hat das Thema von dem großen Widerspruche zwischen der sonstigen römischen Toleranz und der Unduldsamkeit gegen die Christen neu zu beleuchten gesucht. Aber es ist ihm nicht gelungen, er hat in seiner Ehrlichkeit ein Wörtchen stehen lassen, das seine ganze Ausführung aufhebt. Er hebt hervor, daß niemand im Römerreiche gehindert werde τὰ πάτρια zu lieben. Aber darin besteht ja gerade die

1) Diesen ursprünglichen Zusammenhang hat noch Athanasios *c. gent.* 23 ziemlich bewahrt. 2) Zum Agamemnon-Zeus vgl. S. Wide: *Lakonische Kulte* S. 12, zum Erechtheus-Poseidon Preller-Robert: *Griechische Mythologie* 203. Diese Namen haben dann Schwartz verführt, aus Ἀγραύλῳ Ἀθηναῖοι glänzend Ἀγραύλῳ Ἀθηνᾷ zu machen; danach streicht er καὶ τελετὰc κ. μ. Ἀθηναῖοι ἄγουcιν, um später nach θυcίαc einzufügen: καὶ μυcτήρια καὶ τελετὰc und dann am Ende natürlich καὶ μυcτήρια wieder zu tilgen. Das geht aber nicht, und ich halte die Vulgata, die nur das zweite Ἀθηναῖοι streicht, für richtiger. Bedenken wir doch wohl, so sehr die Ἄγραυλοc Ἀθηνᾶ auch einleuchten mag (Preller-Robert *a. a. O.* 201), daß unmöglich die Göttin Ἄγραυλοc Ἀθηνᾶ zusammen mit der Pandrosos als schuldig an dem Frevel bei Eröffnung der Kiste bezeichnet werden kann. Ein ähnlicher Satz wie dieser: καὶ τ. ... ἄγουcιν begegnet übrigens unten Kap. XIV S. 130. 22 καὶ θύουcιν αὐτῷ καὶ ἑορτάζουcιν. Ebenso bin ich hier noch gegen einige weitere Änderungen von Schwartz. Z. 11 schreibt er ἄγουcιν für κατάγουcιν. Aber man sagt von festlichen Aufzügen auch sonst κατάγειν, z. B. von einem θρίαμβοc braucht es Plutarch: *Fab.* 24. Desgleichen halte ich es mit Preuschen (*Theolog. Literaturzeitung* 1892 Sp. 545) für unrichtig, Z. 12 (ὄφειc *A* καὶ ὄφειc *a*) ὄφειc einfach zu streichen. Dagegen spricht Aristides XII 7 (den Kommentar des Aristides an dieser Stelle (S. 75f.) bitte ich zugleich auch für den Passus des Athenagoras über die Ägypter zu benutzen. 3) Die Sache ist so zu denken. Apollodor gab die verschiedenen Kulte einfach sachgemäß an, die Polemiker entnahmen ihm das Material und gaben ihm die tendenziöse Spitze: Athenagoras benutzte wieder die Polemiker, aber fand eine neue Pointe. Das 14. Kapitel bietet ähnliches Material; auch dies mag aus Apollodor stammen.

Stärke der feindlichen Stellung, daß die Heiden im Gegensatze zu den Christen das von den Vätern Ererbte festhalten wollen: Ps. Melito 12; *Cohort. ad Graec.* 1; Clem. *Rec.* V 30 = Clement. XI 13; Minuc. 6, 1; Euseb. *Theophan.* S. 254, 21 *Greßm.* u. a. Wir erkennen somit wieder, auf wie schwachen Füßen zumeist die christliche Apologetik steht, wie wenig folgerichtig das Denken dieser Halbgebildeten ist.

Nach dieser Ausführung wendet sich Athenagoras nun dem eigentlichen Thema des Prooemiums, dem mangelnden Rechtsschutze, den Angriffen nur auf den Namen hin zu.[1] Er betont ähnlich wie Acta 24, 2, wie Epiktet *diss.* III 13, 9 den tiefen Frieden, in dem die Welt ruht — ein genaues Zeitindicium braucht also die Bemerkung nicht zu sein — und hebt dann hervor, daß gerade die Christen diesen allgemeinen Frieden entbehren müßten. Er redet von den sogenannten Christen; der Name, den er nicht als Ursache heidnischer Angriffe gelten lassen will, ist ihm als ein von den Heiden erfundener noch keineswegs sympathisch[2]; er denkt also anders als Aristides (XV 1, 2), ist weniger naiv als dieser. Diese Christen sind alle nicht nur fromm, sondern auch die besten Untertanen des Kaisers: eine Anschauung, zu der wir schon oben S. 102 (92) das Nötige bemerkt haben. Der Kaiser muß sie daher gegen die Angeber beschützen. Gegen diese Sykophanten richtet sich ja der Haupthaß der Christen, die nicht ganz besinnungslos von den Heiden verfolgt wurden, selbst nicht bei der großen südgallischen Heimsuchung der Kirche (Euseb. *h. eccl.* V 1, 14), sondern nur auf eine bestimmte Anzeige hin; daher denn auch die fabelhafte Erzählung des Eusebios, daß dem Ankläger des Apollonios gleich zu Beginn des Prozesses die Beine zerschmettert worden seien (*h. eccl.* V 21, 3).[3] Die Christen wollten ebenso gut leben wie die Heiden, und wenn diese ihnen Todessehnsucht vorwerfen konnten[4], so war die Antwort der apologetischen Literatur: wir leben gern![5] So fühlt sich auch Athenagoras, obwohl er die Lehre der Christen, dem Widersacher stets zu Willen zu sein (Luk. 6, 29; Matth. 5, 40), hervorhebt, im vollen menschlichen Rechte, Schutz, nicht etwa des Eigentums und der Ehre (Hebr. 10, 34)[6], sondern des Leibes und Lebens zu ver-

---

1) Ich habe mit Schwartz die Stelle S. 121 Z. 16—19 ἡμῖν δὲ ... τιμωρίας eingeklammert. In der Tat darf von „uns" noch nicht die Rede sein, wenn „wir, die sogenannten Christen" erst später folgt. Athenagoras ist kein großer Stilkünstler, aber diese plötzliche Vorwegnahme des Hauptpunktes seiner Ausführungen möchte ich ihm doch nicht zutrauen. Dazu ist das ἀπεχθάνεται sicher falsch; *a* verbessert zwar ἀπεχθάνεσθε (in der Bedeutung hassen: Ailian. *Nat. an.* I 58; Joseph. *Ant.* XI 76), aber der doppelte Dativ bleibt auch dann noch schief. Wilamowitz schreibt ἀπεχθανόμενοι, und setzt, indem er natürlich ἡμῖν δὲ streichen muß, das ganze Satzgefüge nach Z. 23 Χριστιανοί ein. Das würde aber diese Stelle noch ungefüger machen. 2) Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* S. 294 ff. — Athenagoras selbst verschmäht das dumme Spiel, das aus dem heidnischen *Chrestiani* ein Lob (= χρηστοί) für die Christen macht (Just. I 4; Theophil. I 1; Tertull. *Ap.* 3, 34). 3) Vgl. u. a. auch meine Ausführung in meiner Arbeit über die *Acta Apollonii* S. 279; 283. 4) Tertull. *Ap.* 41, 22; 50; Minuc. 8, 5; Justin. *Ap.* II 4; Mart. Polyc. 2 u. a. Vgl. Harnack: *Die Mission usw.* S. 199. 5) *Acta Apoll.* 30; *Martyr. Pionii* V 4. Vgl. meine öfter zitierte Schrift S. 274. 6) Vgl. *Acta Ap.* 28. Die Änderung, die Schwartz Z. 8 mit dem handschriftlichen μειζόνων durch Herstellung von μειόνων vorgenommen hat, dünkt mich notwendig. Auch das folgende οὐκ ἀντιπαίειν Z. 9 ist dem Sinne nach richtig, obwohl Gesners τὸ μὴ ἀ. auch ginge.

langen (Z. 5f.; 13). Und natürlich empört den Apologeten der ὄχλος ἐγκλημάτων, wenn er ihm auch nicht im mindesten (οὐδὲ μέχρις ὑπονοίας) auf die Christen, sondern vielmehr auf ihre Gegner zu passen scheint, wie dies weiter unten (Kap. XXXIIff.) ausgeführt wird.[1])

Das eigentliche Thema des Proömiums: laßt uns nicht ἐπὶ μόνῳ ὀνόματι schuldig befunden werden, sondern straft jedes kleine oder große Vergehen an uns[2]), wird nun im folgenden (Z. 16ff.) noch des breitesten ausgeführt. Diese Sätze bringen daher ebenso wenig im Hinblick auf das Vorangegangene Neues wie im geschichtlichen Sinne Originelles: der Autor bewegt sich wesentlich im Kreise des früher von ihm, aber auch schon sonst von anderen Gesagten (Justin I 4; Tat. 27).[3]) Nur die scharfe Ablehnung der Häretiker (S. 122 Z. 8 οὐδεὶς γὰρ Χριστιανὸς πονηρός, εἰ μὴ ὑποκρίνεται τὸν λόγον), wozu Athenagoras weiter unten aus dem Bedürfnisse der Korrespondenz eine ganz verkehrte Parallele zieht (Z. 13 ἐκεῖνος γὰρ πονηρὸς ὁ μὴ ὡς νόμος φιλοσοφῶν[4])), ist von Wichtigkeit. Die Mysterien der Gnostiker brachten das Christentum in Verruf, sie nährten die Vorwürfe der Heiden: darum müssen die Christen gerade die Sekten auch unter den Augen der Heiden von sich abschütteln. So tut es in der Apologetik Justin (I 26) und später noch Origenes (*c. C.* II 27). — Den Schluß des Proömiums bildet trotz der vielen schon voraufgegangenen Komplimente an die Regenten noch eine besondere *captatio benevolentiae* (S. 122 Z. 19f.).

Die ersten Kapitel geben uns schon den ganzen Athenagoras. Es fehlt ihm durchaus der Angriffsmut des Justin, er erschöpft sich im Lobe der Kaiser und kann sich nicht genug tun in Vertrauensversicherungen: Erklärungen, die uns durch die ganze πρεσβεία begleiten werden. Er ist durchaus kein Original, und wenn er auch klarer schreibt als der häufig konfuse Justin oder Tatian, so ist anderseits seine Ausdrucksweise von einer schwer zu ertragenden Umständlichkeit und gefällt sich in Wiederholungen. Natürlich arbeitet er wie alle Apologeten mit hellenischem Materiale (Kap. I S. 120 Z. 5ff.); die Bibelsprüche zitiert er nur ihrem Sinne nach (S. 121 Z. 10ff.).[5]) In seiner ganzen Art zu denken ist er so nicht mehr und nicht weniger als ein Dutzendrhetor der Zeit.

Bezeichnen wir das gleich näher: Athenagoras ist Attizist[6]) oder strebt wenigstens nach attizistischem Muster zu schreiben. Er hat sich ebenso die Vorschriften der rednerischen Form wie des sprachlichen Ausdrucks einzuprägen gesucht. Er baut gleich dem Rhetor Aristides[7])

1) Viel kräftiger sind die Römer: Minuc. 35, 6; Tertull. *Ap.* 44; Lactant. *d. i.* V 9, 15. 2) Dasselbe Thema behandeln die *Acta Achatii* 3, 2. 3) Ich führe hier gleich noch einiges zur Rechtfertigung meines Textes an. Kap. II S. 121 Z. 20 habe ich ἡ stehen lassen, worüber ich gleich Auskunft geben werde. Z. 23 schreibe ich τῆς ... εὐεργεσίας, worüber ebenfalls weiter unten noch geredet werden soll. Z. 30 setze ich mit Wilamowitz οὐδὲ ein, Z. 34 ergänze ich mit Stephanus καὶ vor εἰδότες, weil der Satz sich so besser zur Periode gestaltet: S. 122 Z. 2 schreibe ich mit Wilamowitz κατηγόρων. 4) Ähnlich ist Tertull. *Ap.* 46, 12. 5) Resch: *Agrapha* S. 14. 6) Ähnlich schon Rechenberg u. a. 7) Z. B. *or.* III zu Anfang; XIII 227, 243. Ich bemerke, daß ich hier viel das bekannte Werk W. Schmids über den Attizismus (für die eben angeführten Stellen vgl. denselben II 300) benutze, das leider die Apologeten, also besonders Athenagoras fast gar nicht herangezogen hat.

gern Perioden mit vielfachen Antithesen auf, einige Satzschlüsse laufen, um dem Ganzen rhetorischen Nachdruck zu verleihen, in lange Verbal- resp. Partizipialkonstruktionen aus, wozu sich auch das Verbum παύομαι besonders eignet: Kap. I S. 121 Z. 5 παυςώμεθά ποτε ὑπὸ τῶν cυκοφαντῶν cφαττόμενοι; Kap. II S. 121 Z. 24 cεμνυνόμενοι ὅτι πεπαύμεθα cυκοφαντούμενοι und vollends S. 122 Z. 21 ἀπολυcάμενοι παυcόμεθα πολεμούμενοι, wie dergleichen Isokrates, das Muster der Attizisten, liebt (z. B. *Areop.* 61 οἱ δὲ καλῶc δημοκρατούμενοι χρώμενοι διατελοῦcιν; *Paneg.* 27 καὶ λεγομένας καὶ μνημονευομένας u. a.), und wie sich ähnliches auch bei Demosthenes findet (*Megalop.* 15 διὰ τοὺc πλεονεκτεῖν βουλομένους μεταβαλλόμενα . .). Dem reiht sich dann die pathetische Häufung der Begriffe an, wie sie die Attizisten an Demosthenes bewunderten und die sie besonders bevorzugten[1]: Kap. I S. 120 Z. 19 διόπερ τὸ πρᾶον ὑμῶν καὶ ἥμερον καὶ τὸ πρὸc ἅπανταc εἰρηνικὸν καὶ φιλάνθρωπον; S. 121 Z. 1 ἐλαύνεcθαι καὶ φέρεcθαι καὶ διώκεcθαι (Trikolon)[2]); Z. 10 τοῖc ἄγουcιν καὶ ἁρπάζουcιν; Z. 21 τῶν μεγίcτων καὶ φιλανθρωποτάτων καὶ φιλομαθεcτάτων; Z. 30 ἐφ' ἑαυτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ; S. 122 Z. 19 τὸ φιλομαθὲc καὶ φιλάληθεc. Lieben die Attizisten, wie z. B. Ailian, nach berühmten Mustern eine verschränkte Wortstellung[3]), so ist auch Athenagoras dem nicht abgeneigt: Kap. I S. 120 Z. 3 ἄλλοιc ἔθεcι χρῶνται καὶ νόμοιc;[4]) Z. 25 εὐcεβέcτατα διακειμένουc καὶ δικαιότατα; S. 121 Z. 11 καὶ τὸ ἕτερον παίειν παρέχειν τῆc κεφαλῆc μέροc. Auch die rhetorischen Figuren spielen bei den Attizisten eine große Rolle, wir haben als cχῆμα λέξεωc die Antithesen: Kap. I S. 120 Z. 14 τὸ μὲν μηδ' ὅλωc θεὸν ἡγεῖcθαι ἀcεβὲc καὶ ἀνόcιον νομίcαντεc, τὸ δὲ οἷc ἕκαcτοc βούλεται χρῆcθαι ὡc θεοῖc ἀναγκαῖον; Z. 20 οἱ μὲν καθ' ἕνα ἰcονομοῦνται, αἱ δὲ πόλειc πρὸc ἀξίαν τῆc ἴcηc μετέχουcι τιμῆc, ein Satz, der sich dann in seinem weiteren Verlaufe noch zur Klimax steigert; S. 121 Z. 15 ἃ ἡμῖν μὲν οὐδὲ μέχριc ὑπονοίαc, τοῖc δὲ ἀδολεcχοῦcιν καὶ τῷ ἐκείνων πρόcεcτι γένει; Kap. II S. 121 Z. 28 οὐκ εἰ ἠδίκηcέν τι ὁ κρινόμενοc τῶν δικαζόντων ἐπιζητούντων, ἀλλ' εἰc τὸ ὄνομα ὡc εἰc ἀδίκημα ἐνυβριζόντων; S. 122 Z. 7 μὴ ἐπὶ τῷ ὀνόματι . . . . ἐπὶ δὲ τῷ ἀδικήματι; Z. 11 ἀλλὰ δόξαc μὲν εἶναι ἄδικοc κολάζεται . . . . ἀπολυcάμενοc δὲ τὰc διαβολὰc ἀφίεται. Daneben stehen Parisosen wie Kap. I S. 121 Z. 6 οὐδὲ γὰρ εἰc χρήματα ἡ παρὰ τῶν διωκόντων ζημία οὐδὲ εἰc ἐπιτιμίαν ἡ αἰcχύνη ἢ εἰc ἄλλο τι τῶν μειόνων ἡ βλάβη;[5]) Kap. II S. 122 Z. 6 ἢ ἀφίεcθαι ἀπολυομένουc τὰc κατηγορίαc ἢ κολάζεcθαι τοὺc ἁλιcκομένουc πονηρούc, eine Paronomasie S. 122 Z. 19 τὸ φιλομαθὲc καὶ φιλάληθεc;[6]) Homoioteleuta: Kap. II S. 121 Z. 24 cεμνυνόμενοι . . . . cυκοφαντούμενοι; S. 122 Z. 21 ἀπο-

1) Schmid: I 175; IV 523. 2) Vgl. Norden: *De Minucii Felicis aetate et genere dicendi* 37. — ἐλαύνετε καὶ διώκετε findet sich auch in dem gefälschten Edikt des Antoninus bei Euseb. *h. e.* IV 13, 5. 3) Schmid III 313 und bes. II 283 f. IV 516 f. 4) wodurch zugleich ein Kretikus (– ◡ –) in der Satzklausel gewonnen wird. 5) Vortreffliche Parallelen dazu entnehme ich aus Schmid I 198: Herodes Atticus 658, 25 τοῦ μὲν οὖν λέγειν πολλὰc ἀνάγκαc εὑρίcκω, τοῦ δὲ cιωπᾶν οὐδεμίαν ὁρῶ cυγγνώμην; 660, 3 τοῖc ἐχθροῖc ἡδονὴν καὶ τοῖc φίλοιc cυμφοράν. 6) Vgl. Dio IV 115 p. 178 R φιλήδονοι καὶ φιλοcώματοι. Schmid I 171.

λυcάμενοι ... πολεμούμενοι. — Und natürlich schreibt Athenagoras rhythmische Prosa[1]), auf deren Einzelbehandlung ich mich hier nicht näher einlassen kann. — Dasselbe Bild zeigt die Stilistik. Die sogen. *Constructio* κατὰ cύνεcιν, die als Attizismus gilt und namentlich vom jüngeren Philostratus angewendet wird[2]), kommt auch bei Athenagoras vor: Kap. I S. 120 Z. 3 ἡ ὑμετέρα .... οἰκουμένη .... ἔθεcι χρῶνται καὶ νόμοιc; Z. 21 καὶ ἡ cύμπαcα οἰκουμένη .... ἀπολαύουcιν. Attizistisch ist ferner die Verwandlung eines bei einem Substantiv stehenden adjektivischen Attributes in das *regens* des Substantivs: Kap. I S. 120 Z. 3 μεγάλοι βαcιλέων[3]), der Ersatz abstrakter Substantiva durch Neutra: S. 120 Z. 19 τὸ πρᾶον ὑμῶν καὶ ἥμερον καὶ τὸ ... εἰρηνικὸν καὶ φιλάνθρωπον.[4]) Auch der Artikel beim Prädikatsnomen: Kap. II S. 121 Z. 20 ἡ κοινὴ ... φήμη hat Beispiele in der attizistischen Literatur[5]) wie ἐκεῖνοc auf das Folgende bezogen: Kap. II S. 122 Z. 13 ἐκεῖνοc γὰρ πονηρὸc ὁ μὴ ὡc νόμοc φιλοcοφῶν dort seine Belege findet.[6])

Viele Attizismen begegnen uns auch in den einzelnen Wörtern: so ist Kap. I S. 120 Z. 6 ἐπιcτάμενοc in dem Sinne von „glauben" ionisch (Herodot I 3) und attisch (Xenoph. *de rep. Lac.* XIV 4)[7]); ἰcονομοῦνται (Z. 21) kommt bei dem von den Attizisten verehrten Thukydides (VI 38, 5)[8]) vor; προπηλακίζωcιν (S. 121 Z. 11) entspricht der attizistischen Prosa[9]), καταcκέδαζοντεc (Z. 14) im übertragenen Sinne findet

---

1) Ich kann hier nur weniges geben, immerhin genug, um den Beweis für die Absicht des Athenagoras zu liefern. Die bekannte häufige Klausel – ∪ – – ∪̄ begegnet nicht selten: I S. 120 Z. 15 θεοῖc ἀναγκαῖον; VI S. 124 Z. 17 θεοῦ διέξειμι; IX S. 127 Z. 3 ἐξεφώνηcαν; XIV S. 131 Z. 3 κοπετοὺc ἐγείρουcιν; XV S. 131 Z. 23 τεχνίτην ἐπαινοῦμεν; XVI S. 132 Z. 1 ἄγουcι τῇ δόξῃ; Z. 16 ἐκελεύcθηcαν ἔξεcτιν; XVII S. 133 Z. 13 πλαcτικὴν προcεξεῦρον; Z. 24 ἦcαν ἐξ ἀρχῆc; XVIII S. 134 Z. 3 ἐλέγχειν τὰ εἴδωλα; Z. 14 γενέcειc διεξῆλθεν. Doppelter Kretikus fehlt ebenfalls nicht, z. B. XII S. 129 Z. 11 τοὺc πονηροὺc ἔφη; Z. 12 κἂν ὁ τούτων πατήρ; τὴν κρίcιν τοῦ θεοῦ; XVII S. 133 Z. 24 τῶν πεποιηκότων u. ö. Die Kasus von θεόc werden noch öfter, um kretische Klausel zu bilden, verwendet: VI S. 124 Z. 8 τοῦ θεοῦ; vgl. VII S. 125 Z. 18 = VIII S. 126 Z. 16 = X S. 127 Z. 19 u. Z. 22; Z. 21 τοὺc θεούc usw. Häufig ist auch – ∪ ∪ – ∪̄: VIII S. 126 Z. 19 περιωριcμένῳ τόπῳ ἐcτίν; Z. 22 ἐcτὶν ὁ κόcμοc; Z. 26 μὴ πεποίηκεν; IX S. 127 Z. 13 ἀποcκευάcηcθε; X S. 127 Z. 20 μυθοποιοῦcιν; XIV S. 131 Z. 5 ἔθνη ἀcεβοῦcιν; XVI S. 131 Z. 30 cφαιρικῷ ὄντι; XVII S. 132 Z. 27 ὡc λόγῳ εἰπεῖν. Daktylische Schlüsse haben wir: VI S. 124 Z. 25 νοῶν θεόν; Z. 31 κρατύνοντεc θεόν; S. 125 Z. 8 τὸν θεόν, vgl. VIII S. 125 Z. 35; VIII S. 126 Z. 12 λοιπῶν τόποc; IX S. 126 Z. 29 ἀπηρκούμεθα; Z. 30 ἐνόμιζεν λόγον u. s. f.; Doppeldaktylus: XII S. 129 Z. 4 ἐξεκαθαίρομεν; – ∪ – ∪̲: IX S. 126 Z. 31 τοὺc λογιcμούc; XII S. 129 Z. 10 μεγάλου δικαcτοῦ; XIII S. 130 Z. 12 χεῖραc αὐτῷ; Z. 17 προcάγειν λατρείαν; XIV S. 130 Z. 23 ἑορτάζουcιν; Choriamb: XI S. 128 Z. 33 ἐπιδεικνυμένουc; XIV S. 131 Z. 6 ἄγουcι θεούc; XVII S. 132 Z. 29 cυγγιγνόμενοι; XVIII S. 134 Z. 4 ἡμῶν παρέχω; Z. 5 ἐξετάζειν. Zu allem diesen wäre noch viel zu bemerken. 2) Schmid I 101 f.; IV 102. 3) Beispiele bei Schmid I 49; 88. Vgl. Schmids Register S. 17. 4) Schmid I 49; III 45; IV 41. Aristides X 120, 127 steht ebenfalls τὸ πρᾶον. 5) Schmid IV 64. Schwartz hat ihn bei Athenagoras gestrichen, Kap. XIII S. 130 Z. 4 steht aber auch ἡ τελεία εὐωδία als Prädikatsnomen. 6) Schmid I 118; 238. — Auch für die Ellipse des ἐcτίν nach ὑπονοίαc (Kap. I S. 121 Z. 15) kann man auf Ailian hinweisen: Schmid III 328, wie für die Anwendung der Präposition πρὸc in πρὸc ἀξίαν (Kap. I S. 120 Z. 21) auf denselben: Schmid III 289. 7) Schmid IV 416; Schwartz: *Index* p. 110. 8) Vgl. Schmid I 56; 145; 197; 308 f.; II 179 ff.; Register 46. 9) Schmid II 147; IV 223.

sich bei Lukian, Plutarch und Philostratos dem jüngeren[1]), ἐπήρειαν: Kap. II S. 121 Z. 22 ist attizistisch[2]); ἄκριτος φήμη: Z. 20, λογοποιοῦσιν: Z. 19, φλαῦρα: Z. 31, ὁρμώμενοι: Z. 33 gehören dem gleichen Stilcharakter an.[3]) Soloikismen aber, also etwa Worte und Fügungen aus dem Neuen Testamente, die nicht Zitate sind, fehlen völlig; denn das ἑαυτούς: Kap. I S. 121 Z. 3 ist bekanntlich schon älter (Kühner-Blaß: *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache* I 1 S. 599 A. 2), und die Konstruktion von κοινωνεῖν mit dem Dativ der Sache (S. 121 Z. 23), die Preuschen[4]) aus dem Neuen Testamente belegt (Röm. 15, 27; 1. Tim. 5, 22; 1. Petr. 4, 13; 2. Joh. 11) läßt sich, wie man sieht, durch die leichteste Änderung entfernen.

Mit diesen Attizismen wechseln dann auch philosophische Formeln des Ausdrucks, die naturgemäß hier noch selten, später sich in großer Masse einstellen. So ist denn Kap. I S. 121 Z. 4 παρὰ πάντα νόμον καὶ λόγον (vgl. Kap. XXXI S. 150 Z. 16) platonisch (*Resp.* p. 587 c), überhaupt spielt das Wort und der Begriff des νόμος bei Athenagoras eine große Rolle (vgl. Kap. XXV S. 144 Z. 30 und Schwartz: *Index*).[5]) Es bedeutet dies, wie wir noch sehen werden, durchaus kein eingehendes Studium Platons, solche Redensarten konnte man in den Kompendien finden, die Athenagoras, wie weiter unten gezeigt werden soll, gründlich benutzt.

Denn in der Tat, die rhetorischen Figuren, die Attizismen und aller dieser Putz ist äußerer Flitter. Die Attizisten erreichten mit ihrem heißen Bemühen doch so ziemlich das, was sie wollten, wenn sie auch natürlich ihren Mustern nicht gleichkamen; Athenagoras aber ist seines Zieles nicht froh geworden: der Flitter, den er sich umgehängt hat, kann doch nicht die malerischen Falten des Rhetorenkleides werfen. Wir sahen schon, wie unkünstlerich die lange Breittretung desselben Themas, daß die Christen nicht ἐπ' ὀνόματι schuldig gesprochen werden wollen, wirkte. Aber nun nehme man diese steten Parenthesen, diese ewigen Retraktationen, die wie ein störendes Zwischengeflüster wirken. Parenthesen finden sich auch bei den Attizisten, namentlich bei Ailian und Philostratos d. J.,[6]) aber soviele, solange (Kap. I S. 121 Z. 3, Z. 8, Kap. II S. 121 Z. 19; S. 122 Z. 5), die sich später noch immer weiter häufen und dehnen, kenne ich sonst nur aus Alexander von Aphrodisias, wo fast auf jeder Seite häufige und oft auch lange Parenthesen begegnen. Athenagoras aber hat es sogar einmal fertig gebracht, zwei Parenthesen

---

1) Schmid IV 251. 2) Schmid II 109; IV 165. 3) Zu ἄκριτος vgl. Schmid IV 269 (Philostratos); λογοποιοῦσιν, häufig bei Athenagoras (Schwartz: *Index*), hat nach den Attikern Dio: *or.* XL 13 p. 165; [Lukian:] *Charid.* 114; φλαῦρος: Schmid IV 240; ὁρμώμενοι wird belegt aus Herodot III 56; VII 189; Xenophon: *Cyrop.* I 216. — Zu προστριψάμενος: Kap. II S. 122 Z. 12, einem öfter von Athenagoras gebrauchten Verbum (Kap. IV S. 123 Z. 18; Kap. XXXV S. 153 Z. 20) vgl. Schmid III 253 aus Ailian: *Fr.* 230, 20 κηλῖδα προσετρίψατο; zu ἀποσκευάσαι S. 121 Z. 22 vgl. die Stellen aus Plutarch und Phavorin in Schwartz' Index wie ebenda die Parallelen zu προκατασχεθῆναι: Kap. II S. 122 Z. 18. Zu μέχρις ὑπονοίας endlich (ähnliches noch häufig bei A.) notiere ich μέχρι ἡδονῆς bei Plato: *Gorg.* 500 b; ähnlich *Resp.* 559 a. 4) *Theolog. Literaturzeitung* 1892 Sp. 545. 5) Schwartz notiert auch noch zu νόμῳ καὶ φόβῳ Clem. Al. *Str.* VII 11, 67. 6) Viele Beispiele bei Schmid III 325; IV 544.

in einander zu schieben (Kap. XVII S. 133 Z. 8 ff.). Das ist kein Stil mehr, das ist Unform. Es geht eben doch nicht, daß man einen Kursus nimmt, um schreiben zu lernen oder sich durch ein Handbuch hindurcharbeitet.

Ich habe oben S. 163 bemerkt, daß wir fast schon den ganzen Athenagoras in diesen Kapiteln vor uns haben, und habe darum hier eine eingehendere Charakteristik seines Wesens und Stils, soweit dies anging, versucht. Es ist daher für den von mir verfolgten Zweck nicht mehr nötig, ähnliche Ausführlichkeit bei gleichen oder ähnlichen Beobachtungen zu befolgen, sondern ich werde von nun an mich da mit kurzen Hinweisen begnügen. —

Im 3. Kapitel haben wir die einzelnen Anklagen, die man gegen die Christen richtete, die Gottlosigkeit, die Θυέϲτεια δεῖπνα, die Οἰδιποδείουϲ μίξειϲ. Auf den Vorwurf des Inzestes hatte schon Aristides (XVII 2) hingedeutet, Inzest und Kannibalismus werden bei Justin erwähnt (I 26, 7 vgl. II 12, 2), die letztere Anklage auch bei Tatian XXV. Und zwar erkennen wir durch Justin mit wünschenswerter Deutlichkeit, daß der Gnostiker mystisches Treiben in ihren Versammlungen Anlaß zu dem Gerüchte gegeben hat, das besonders durch die Juden Verbreitung fand (*Dial. c. Tryph.* 10; 17; 108 = Orig. *c. C.* VI 27). Lange genug hat sich diese Anklage gegen die Christen erhalten können, sie spielte im Prozesse gegen die Gemeinden Südgalliens eine große Rolle[1]) und kehrt bei den Apologeten der Folgezeit noch oft wieder (Theoph. III 4; Tertull. *Ap.* 7 ff.; Minuc. 9; 28; 30), bis sie eben an ihrer inneren Haltlosigkeit, auf die viel besser als die moralisierenden Griechen der lebenskundige, kraftvolle Römer Tertullian (*Ap.* 7, 19) hinweist, erstarb und zu Origenes' Zeit nur noch ganz wenige Vertreter fand (*a. a. O.* καὶ νῦν δ'ἔτι ἀπατᾷ τιναϲ ἀποτρεπομένουϲ διὰ τὰ τοιαῦτα κἂν εἰϲ κοινωνίαν ἁπλουϲτέραν λόγων ἥκειν πρὸϲ Χριϲτιανούϲ). In anderer Form lebte dann interessant genug der alte Vorwurf wieder auf, als die Heiden sich eingehender mit dem christlichen Kultus beschäftigten; da findet ein Mann wie der von Macarius Magnes bekämpfte Hellene eine Stelle wie Joh. VI 54 tierisch und barbarisch, an Thyest erinnernd (III 15).

Sind nun diese Vorwürfe berechtigt, so fordert der Apologet ähnlich wie oben Kap. II S. 121 Z. 16 die allerschärfste Ahndung der Verbrechen. Aber freilich widerlegen sie sich ja schon fast durch sich selbst; sie sind wider die Natur.[2]) Und nun tummelt sich Athenagoras weidlich auf einem Gemeinplatze, der damals, in seiner Zeit besonders viel betreten war: gegenüber solchen unnatürlichen Lastern betont er das naturgemäße Leben des Tieres. Es war bei Kynikern und Stoikern, in alter (E. Weber *Leipziger Studien* X 106 ff.) wie in jüngerer Zeit, fast zum Dogma ge-

---

1) Bezeichnender Weise kehren in dem äußerst rhetorischen Briefe der südgallischen Gemeinden an die kleinasiatischen (Euseb. *h. eccl.* V 1, 14) die Bezeichnungen Θυέϲτεια δεῖπνα καὶ Οἰδιποδείουϲ μίξειϲ wieder, die sich sonst nur bei Athenagoras finden. Auch dieser Brief riecht sehr nach literarischer Fabrik. Vgl. unten im Schlußkapitel das Nötige. 2) Die äußere Form, mit der Athenagoras diese Betrachtung einleitet, ist die Figur der *Correctio*: εἴ γε . . . θηρίων: καίτοι γε . . . . Schwartz schreibt elegant ἄνθρωποϲ ὤν; ich halte dies aber nicht für nötig.

worden, in dem Tier das Vorbild für alles Naturgemäße, ja auch für manche bei den Menschen verlorene Tugend gewissermaßen wieder zu entdecken. Beispiele dafür finden wir bei Seneca, Dio[1]) und namentlich dem Stoiker Ailian.[2]) So vergreifen sich denn nach diesem ebenso wie nach Athenagoras die Tiere nicht an den ὁμογενῆ (*Nat. anim.* V 48), sie begatten sich nur im Frühling (IX 63; vgl. Philo: *de anim.* 48), manche leben sogar im Gegensatze zum wollüstigen Menschen ganz monogamisch (I 13)[3]), sie sind erkenntlich für frühere Wohltaten (IV 44; VII 48).[4]) Das ist in ihnen der νόμος φύσεως, ein Begriff, der uns besonders aus Epiktet (*diss.* I 29, 19; III 17, 6) und Philo (*de spec. leg.* II 331; *de praem. et poen.* II 415), also aus stoischer Anschauung bekannt ist.

Und stoisch ist auch das Nächste, Z. 31: „Wenn dies aber alles dummes Gerede und leere Verdächtigungen sind, da nach dem φυσικὸς λόγος die Schlechtigkeit der Tugend widerspricht und nach dem θεῖος νόμος (Epiktet. *diss.* III 24, 42; Philo: *de op. m.* I 34) die Gegensätze miteinander kämpfen . . . .“ Gott und Natur fallen für den Stoiker zusammen, Gott hat die Gegensätze erschaffen: διέταξε δὲ θέρος εἶναι καὶ χειμῶνα . . καὶ ἀρετὴν καὶ κακίαν καὶ πάσας τὰς τοιαύτας ἐναντιότητας (Epiktet. *diss.* I 12, 16), alle Laster streiten gegen die Natur: Seneca *ep.* 122, 5: *omnia vitia contra naturam pugnant, omnia debitum ordinem deserunt.* die Tugend entspricht ihr (*ebenda* 50, 8 u. ö.). Von der Tugend aber ist Athenagoras voll wie nur je ein Popularphilosoph der Heidenwelt (vgl. Schwartz' Index). — Und nun folgt das zweite Glied der Bedingung: (wenn also alles dies Gerede ist und) wenn w i r selbst bezeugen, daß wir solchen Frevel nicht begehen und befehlen es nicht zuzugeben[5]), und danach der Schluß: so müßt ihr nun unser Leben prüfen (da einzelne Verdachtsgründe sonst nicht vorliegen), danach unsere einzelnen Sätze und unsere Ergebenheit euch gegenüber in Betracht ziehen und den Beklagten ebenso hören wie den Kläger.[6]) Es war ein Kampf

1) Seneca: *de ira* II 8; Dio: *Or.* XL 41 p. 179 R; XLVIII 15 p. 245 u. a. 2) Schmid: *Der Attizismus* III 3 gibt Beispiele. 3) Zu Athenagoras Z. 28 ἐπ' ἀδείας (vgl. noch Kap. XXXII S. 151 Z. 10) zitiert Schwartz Lukian: *Tim.* 14 aus ähnlicher Gedankenverbindung. Ähnlich ist auch Justin *Ap.* II 12, 5 (ἀδεῶς). 4) Dies hat bei Athenagoras gar keine Beziehung auf das Thema, er schreibt hier einfach seine Quelle aus, um seine Gelehrsamkeit zu zeigen. Die Dankbarkeit berührt wieder Philo *a. a. O.* 63 und Porphyrios: *de abst.* III 13. Ähnliche moralisierende Vergleiche zwischen Mensch und Tier macht Apollonios von Tyana: Philostr. p. 126, 24; 156, 25 *Kays.* 5) An dieser korrupten Stelle setze ich für das handschriftliche: καὶ τοῦ μηδὲν τούτων ἀδικεῖν ὑμεῖς μάρτυρες: κ. τ. μ. τ. ἀ. ἡ μ ε ῖ ς μάρτυρες. Was Schwartz mit Beziehung auf das Edikt Traians schreibt: κ. τ. μ. τ. ἀ. ἡμᾶς ὑμεῖς μάρτυρες (*ep. ad Plin.* 97 *puniendi sunt, ita tamen, ut qui n e g a v e r i t se Christianum esse . . . v e n i a m . . . i m p e t r e t*; Euseb. *h. eccl.* V 1, 8 ἀνακριθέντες καὶ ὁμολογήσαντες; Tertull. *Ap.* 2, 122 *torquemur confitentes*: vgl. Justin: *Ap.* I 4) ist mir nicht recht klar. Der Wunsch des Kaisers, die Christen sollten leugnen, kann hier doch nicht zum Vorteil der letzteren geltend gemacht werden; war man doch im christlichen Lager wenig zufrieden mit dem Edikt (Tertull. *Ap.* 2, 43), suchte man es doch durch eine Fälschung bald zu verbessern (vgl. meine öfter genannte Abhandlung S. 281). Nach meiner Lesung entwickelt sich, dünkt mich, der Gedanke am leichtesten: diese Anschuldigungen sind Gerede, wir bezeugen das; nun ist's an euch, unser ganzes Leben zu prüfen. 6) S 123 Z. 2 setze ich mit Maranus (Schwartz) ἢ nach πλέον hinzu.

auf Leben und Tod in solchem Prozesse, und der Apologet hat recht, wenn er den Einsatz des Christen, sein Leben, als Bürgschaft für den Sieg ansieht.[1])

Der Redner hat nach der Partitio seinem inneren Drange folgend zuerst die beleidigendsten Vorwürfe kurz vorweggenommen und kehrt jetzt (IV), sich selbst verbessernd (πρὸς ἓν ἕκαστον ἀπαντήσω τῶν ἐγκλημάτων) zur eigentlichen Disposition zurück. Da gilt es zunächst dem Vorwurfe der ἀθεότης. Eine Verständigung mit den Gegnern ist hier für die Christen völlig ausgeschlossen. Jene finden es gottlos, daß die Christen ihre Feste nicht mitmachen, keinem eigentlichen Kulte mit seinen besonderen Gebräuchen zugewandt sind, sie nennen die Christen daher ἄθεοι, „götterlos".[2]) Diese suchen mit absichtlichem Mißverständnis des Vorwurfs in langen Beweisführungen, wie ähnliches seit Paulus' Areopagrede (vgl. die Einleitung) Apologetenart ist, die nahen Berührungen zwischen den Philosophen und den Christen, die beide oben (Kap. II) schon zusammengestellt waren, nachzuweisen. Eingeleitet wird diese Parallelisierung nicht ungeschickt durch den Hinweis auf Diagoras von Melos[3]), der für Athenagoras wie für die gesamte Tradition die *bête noire* der Gottlosigkeit ist. Was hier von ihm gesagt wird, wußten seine Zeitgenossen noch nicht. In ältester Zeit hatte man nur davon Kunde (Aristoph. *Vögel* 1071; *Frösche* 320: vgl. Andokides I 29), daß er den eleusinischen Gottesdienst verspottet habe; die anderen Geschichten sind erst später über ihn aufgebracht worden, als er in den Doxographien das Musterbeispiel für alle Gottlosigkeit im Verein mit Protagoras, Theodoros, Euhemeros u. a. wurde und sein Name aus diesen Zusammenstellungen in die jüdischen und christlichen Schriften überging[4]); die Erzählung von der Entweihung des orphischen Kultes finden wir nur bei Athenagoras. Aus welcher Literatur aber die Anekdote vom verbrannten Heraklesbilde, die auch sonst (Schol. *Arist. Nub.* 830; Clem. Al. *Protr.* II 24; Epiphan. *Anc.* 103; vgl. Theosophia Tub. 70) erzählt wird, stammt, das zeigt uns die von Cicero in seinem Buche *de natura deorum* III 37, 89 erzählte Geschichte: *At Diagoras, quum Samothraciam venisset, Atheos ille qui dicitur, atque ei quidam amicus: „Tu, qui deos putas humana neglegere, nonne animadvertis ex tot tabulis pictis quam multi votis vim tempestatis effugerint in portumque salvi pervenerint?" „Ita fit", inquit: „illi enim nusquam picti sunt, qui naufragia fecerunt in marique perierunt . . ."*; es folgt eine neue Anekdote über ihn.

1) ἀόκνως ist nicht nur attisch und attizistisch (Schmid II 80), sondern auch philonisch (*Fr.* II 633 ἀόκνως διαθλοῦσιν; 673, CXVIII). 2) Vgl. darüber Harnack: *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrhunderten.* Texte und Untersuchungen N. F. XIII 4. 3) Über Diagoras liest man das Beste bei Wilamowitz: *Die Textgeschichte der griechischen Lyriker* 80 ff. Abhandlungen der Kgl. Ges. d. Wissensch. z. Göttingen N. F. IV 3. Berlin 1900. Die Erzählung von der Entweihung des Kabirenkultes ist mit dem Aufenthalte des Diagoras in Samothrake (Cic. *de n. d.* III 37, 89) in Verbindung zu setzen. 4) Die Stellen hier zu erschöpfen hätte wenig Sinn, ich führe daher nur an: [Plutarch]: *Plac.* I 7, 1 (Diels: *Doxographi* 297, 13); Cic. *de n. d.* I 1, 2; 23, 63. Sext. Emp. ὑπ. III 218; *adv. math.* IX 51; 53; Ailian: *n. a.* VI 40. Plutarch: *de comm. not.* 1075 a. — Josephus: *c. Ap.* II 266; Tatian 27; Clem. Al. *Protr.* II 24 (Minuc. 8, 2). Der Gedanke bei Tatian 27 ist übrigens wesentlich anders geformt als bei Athenagoras: ihr haßt uns und schmökert doch mit Vergnügen in eurem Diagoras.

War er also das Muster der ἀθεότης, sagt der Apologet in starker Abweichung von Clem. Al. *Protr.* II 24, der mit ihm sympathisiert, so sind wir doch ganz anders. Wir stellen Gott hoch über die ὕλη, den Gott, der ungeworden und unsichtbar ist, nur durch νοῦς und λόγος erschaut werden kann, wo die ὕλη geworden und vergänglich ist (vgl. Kap. XV). Dächten wir gleich Diagoras, angesichts aller der Wunder Gottes in der Welt, dann würden wir mit Recht verklagt und bestraft werden. So aber, wie wir über Gott denken, den Schöpfer des Alls durch den Logos, trifft uns mit Unrecht böses Gerede und Verfolgung. — Bezeichnend für die ganze Zeit ist ihr philosophischer Synkretismus. Am deutlichsten tritt dieser vielleicht bei den Christen hervor. Namentlich ist diese Stelle recht lehrreich dafür. Zunächst wird von der Stoa, die Gott in der Materie walten und sie durchdringen ließ, Abstand genommen und mit den anderen Apologeten (Tatian 7f.; Theophil. II 4; 6; 10) nach platonisch-philonischem Vorgange (*de mundi op.* I 3; *de prof.* 575; 547 vgl. Zeller: *Die Philosophie der Griechen*[4] III 2, 435) der tätige Gott von dem Stoffe geschieden.[1]) Nach demselben Philo, in diesem Falle aber auch den Stoikern, ist Gott ἀγένητος und ἀίδιος (vgl. oben S. 36ff. über die Eigenschaften Gottes und Athenagoras selbst Kap. XXII S. 139 Z. 16), die Materie ist geworden (Philo. *de prov.* bei Euseb: *Praep. ev.* VII 21) und φθαρτή (*q. rer. d. h.* I 495). Und vollends wie die Stoa, d. h. hier gleich einem stoischen Handbuch, formuliert wieder Athenagoras das Wesen Gottes, wenn er es νῷ μόνον καὶ λόγῳ θεωρούμενον (vgl. Kap. X S. 127 Z. 15) nennt. So dachte die Stoa; die Schrift περὶ κόσμου 6 p. 399 *a* 30 sagt: ὅταν οὖν ὁ πάντων ἡγεμών τε καὶ γενέτωρ, ἀόρατος ἄλλῳ πλὴν λογισμῷ — (= Onatas bei Stobaios *ecl.* I p. 48, 12 *Wachsm.* Ὁ μὲν ὢν θεὸς αὐτὸς οὔτε ὁρατὸς οὔτε αἰσθητός, ἀλλὰ λόγῳ μόνον καὶ νόῳ θεωρατός), und bei Seneca liest man: *nat. qu.* VII 30, 3 *ipse qui ista tractat, qui condidit, . . . maior pars sui operis ac melior, effugit oculos, cogitatione visendus est* (vgl. Philon: *de mon.* II 214 ἐπὶ τὴν τοῦ ἀιδίου . . . καὶ μόνῃ διανοίᾳ καταληπτοῦ τιμὴν ἴωμεν.)[2]) Und ebenso ist die Anschauung, daß die Schönheit dieser Welt für Gottes Existenz Bürgschaft biete, in dieser Form stoisch: [Plut.] *Plac.* I 6 p. 293, 6 *Diels* καλὸς δὲ ὁ κόσμος·[3]) δῆλον δὲ ἐκ τοῦ σχήματος καὶ τοῦ χρώματος καὶ τοῦ μεγέθους καὶ τῆς περὶ τὸν κόσμον τῶν ἀστέρων ποικιλίας; die entsprechenden Stellen bei Philo sind weit schwungvoller (*de praem. et poen.* II 414 f.; *de spec. leg.* II 330.) Vgl. übrigens Kap. XVf. — Über die Schöpfertätigkeit des Logos (Z. 21) braucht hier nicht geredet zu werden: diese Anschauung hat nichts für Athenagoras Charakteristisches.[4])

---

1) Vgl. auch Hatch: *Griechentum und Christentum.* Übersetzung von Preuschen. S. 143 f. 2) Ähnlichkeit, wenn auch nicht die der Worte, findet sich bei den Platonikern: vgl. oben S. 37 und auch Celsus bei Orig. VII 36, der die Christen hier in ganz törichter Weise auf die wahre, reine Gottesanbetung hinweist, nicht viel anders als wie sie es selbst schon taten. 3) = Kap. XVI z. Anf.; vgl. Tat. 19. 4) Über die Form ist noch einiges zu bemerken. Z. 16 ff. haben wir Asyndeton wie oft bei den Attizisten: vgl. Schmids Register S. 8; Z. 21 ἑκάτερα . . . καὶ . . . καὶ das Schema καθ' ὅλον καὶ κατὰ μέρος. Z. 22 ist ἀγορευόμεθα καὶ διωκόμεθα Homoioteleuton. Was die Textkritik angeht, so habe ich Z. 5 μὴ mit Schwartz und Z. 14 οὐκ mit Wilamowitz gestrichen.

Trennen die Christen also Gott und Materie, so unterscheiden sie sich darin kaum von den Griechen, die vielfach sich entweder sehr allgemein über die Natur ihres höchsten Gottes ausgesprochen haben oder sogar in Gott nur eine Einheit sehen wollten: also hat nach solchen Präzedenzfällen niemand das Recht einen Stein auf die Christen zu werfen, die nicht anders als die Poeten und Philosophen[1]) im griechischen Lager gedacht haben (V). Den Kern der Sache treffen diese Ausführungen nicht; denn den Christen hätte man ruhig ihre „Philosophie“, die einzelne Heiden bei ihnen anerkannten, gelassen, wenn sie eben nur das getan hätten, was Epikur, der große Götterverächter tat (Philodem περὶ εὐϲ. p. 127, 10 *Gomp.*), indem er dem Volksglauben nachgebend sich an den Götterfesten beteiligte, was Sokrates tat, indem er den Hahn opfern ließ: ein Faktum, worüber bekanntlich die Christen nicht hinwegzukommen vermögen.[2])

Athenagoras stürzt sich nun, um diese seit den Anfängen der Apologetik und auch besonders von Justin (*Ap.* I 20) hervorgehobene Übereinstimmung möglichst gelehrt und nachdrücklich zu zeigen[3]), nicht sowohl in die Tiefen der Philosophie selbst hinein, sondern er steigt vorläufig nur auf den allgemeinen Weideplatz der Kompendien herab. Die philosophischen Ausdrücke, die er braucht, entstammen also diesen Quellen.[4]) Zunächst gilt es da ihm für das 5. Kapitel den eingehenden Gebrauch eines solchen Handbuches nachzuweisen. Es handelt sich dabei um die Stellen aus den Tragikern, die da zeigen sollen, wie wenig ein Euripides und auch ein Sophokles sich an die Vorstellung von den Göttern des Volkes banden. Die Stoiker, gewohnt mit Dichterstellen zu operieren, stützten ihren rationalistischen Pantheismus nicht selten durch das zweite von Athenagoras angeführte Zitat (Euripides *fr.* 941; das erste *fr.* 900 steht nur bei unserem Apologeten); so finden wir dieses bei Herakleit: *Alleg. Hom.* XXIII und bei Cicero: *de n. d.* II 25, 65. Die Gegner, d. h. die Epikureer machten sich wie über die nebelhaften stoischen Götter, so auch über die von der Sekte zitierten Verse lustig, die nach ihrer Meinung gerade gegen die Götter sprächen. Den Niederschlag dieser Polemik haben wir bei Lukian: *Juppiter trag.* 41, bei dem Athenagoras' zweite und dritte (Z. 33 = fr. 480 *N.*) Euripidesstelle von dem Epikureer Damis zitiert werden.[5])

1) Über „Poeten und Philosophen“ vgl. oben S. 45 Anm. 3; 77 f. 2) Vgl. darüber oben S. 32 Anm. 4. 3) Ähnlich denkt Minucius 19, 3 ff., ganz anders Tertullian: *de an.* 2; *de test. an.* 1. 4) So Kap. V S. 123 Z. 23 ἐπιϲτήϲαντεϲ, wofür Schwartz M. Aurel III 1 und Aristoteles: *de gen. et corr.* 13 p. 315a 34 zitiert (ich füge noch hinzu: περὶ κόϲμου 1 p. 391a 26 c. dativo); Z. 24 πρόληψιν: vgl. Cic. *de n. d.* I 17, 44 und oft Epiktet; νοητοῦ u. a. platonisch: *Tim.* 48 e; *Resp.* 509 d; Phäd. 80 b; δογματίζων: vgl. z. B. Philodem περὶ εὐϲ. p. 127, 9 *Gomp.*: Sext. Emp. *Index*; Diels: *Doxogr. Index*; Z. 32 ἐπικατηγορεῖϲθαι: Sextus Emp. *adv. math.* IX 334; 349; 352 f.; *adv. gramm.* 45; Z. 32 οὐϲίαϲ: vgl. Diels: *Dox. Index*; S. 124 Z. 2 ἡνιοχεῖται: vgl. die Stellen aus Philo in Schwartz' *Index*; Z. 3 κατελαμβάνετο (vgl. Kap. XXIV S. 143 Z. 3; X S. 127 Z. 16; XXIII S. 142 Z. 1): Diels, *Dox.* p. 567, 15. 5) Die Stellen findet man bei Nauck: *Fragmenta tragicorum graecorum* p. 664. Ich will hier nur eine gewisse Scheidung des Materials vornehmen. Lukian *a. a. O.* stammt aus einer epikureischen Schrift περὶ θεῶν (vgl. auch Elter: *De gnomologiorum graecorum historia atque origine* p. 121; 130): stoische Allegorese haben wir bei Herakleit und Cicero, bei Probus: *Comment. ad Verg. ecl.* VI 31 p. 11, 8 und Achilles: *Comment. ad Arat. p. 82 Maass*; aus

Aus einer solchen Schrift gegen die stoische Auffassung stammen wohl die Zitate des Athenagoras.[1]) Natürlich aber gehört ihr auch die daran sich schließende Darlegung über die οὐcίαι und die ὀνόματα, die wir nun nicht mehr aus dem oberflächlichen Spötter Lukian, sondern überhaupt aus der Abneigung der Gegner der Stoa (Cicero: *de n. d.* III 24, 62; Plutarch: *de Is. atque Os.* 66) gegen die Erklärung der Götternamen, freilich nicht durch Aufweisung identischer Ausführungen belegen können[2]); Athenagoras hat eben, wie auch schon das ihm allein zu verdankende Euripidesfragment 900 zeigt, eine ausgiebigere Quelle als unsere Parallelstellen sie indizieren, benutzt. In diese hat er nun das aus der Literatur der Trugschriften („Hekataios" bei Clemens Al. *Str.* V 14, 114; *Protr.* VII 74; *Coh. ad. gent.* 18; *de monarch.* 2), bekannte Sophokleszitat eingesprengt. Bell und Elter[3]) haben infolge dessen die Worte cυνᾳδοντος .... μακράν für unecht erklärt. Aber warum sollte Athenagoras nicht schon eine derartige Fälschung haben benutzen können? Wir wissen ja im Grunde garnichts über die Zeit, in der die Sophoklesverse des Hekataios entstanden sind, es ist durchaus nicht unmöglich, daß sie schon einer jüdischen Feder entflossen sind. Und gegen Athenagoras' Weise ist's ja nicht, solche Zitate in längerer, die Konstruktion störender Parenthese einzufügen (z. B. Kap. XXI S. 136 Z. 20, XXX S. 149 Z. 16).[4]) Ich möchte hier vielmehr eine andere Textänderung vorschlagen: „Den, der die Geschöpfe mit seinem πνεῦμα leitet, sah er als Gott an", sagt Athenagoras und fügt hinzu: πρὸc τὴν τοῦ θεοῦ[5]) φύcιν τοῦ κάλλουc τοῦ ἐκείνου[6]) πληρουμένην ἑκάτερα καὶ ποῦ δεῖ εἶναι τὸν θεὸν καὶ ὅτι ἕνα δεῖ εἶναι, διδάcκων. Das πρόc müßte doch hier in der notwendigen Bedeutung: zu, neben den Dativ nach sich haben, auch scheint mir die Verbindung τὴν φύcιν διδάcκων καὶ ποῦ ... δεῖ nicht sehr glücklich. Ich möchte daher annehmen, daß nach ἑκάτερα ein Partizip, etwa ὁρῶν ausgefallen ist: hinblickend auf die Schönheit .... und lehrend ....

---

einer Trugschrift stammt Clemens Alex. *Str.* V 14, 114; *Protr.* VII 74. In ganz mystischem Zusammenhange erscheint die Stelle *Protr.* II 25.

1) Elter nennt sie *a. a. O.* S. 130 richtig *rivulum Luciano magis contiguum.* 2) Der Text ist an der Stelle ziemlich verderbt. Aus ἐκεῖνοc Z. 28 hat Wilamowitz trefflich ἔcτιν θεὸc hergestellt, wie Schwartz aus ὄψει S. 124 Z. 1 ὄψιν (vgl. Sext. Emp. ὑπ. I 138, wozu ich füge: *adv. math.* VII 374; *adv. geom.* 23), aber im folgenden kann ich Schwartz, ebensowenig wie Preuschen es vermochte, folgen. Schwartz schreibt für das verderbte ἀέρα αἰθέροc γῆc glänzend ἐφώρα [αἰθέροc γῆc], indem er uns auf Xenophon: *Cyrop.* VIII 7, 17 hinweist: οὐδὲ γὰρ νῦν τοι τήν γ' ἐμὴν ψυχὴν ἑωρᾶτε, ἀλλ' οἷc διεπράττετο, τούτοιc αὐτὴν ὡc οὖcαν κατεφωρᾶτε. Ein Verbum wäre allerdings gut, um dem ἑώρα zu korrespondieren, aber nötig ist es bei einem Athenagoras durchaus nicht, diese Korresponsion herzustellen, die übrigens schon Maranus durch ein ἑώρα bewirkte. Fabricius hat daher ἀέροc αἰθέροc γῆc geschrieben. Mir kommt ἀέρα resp. ἀέροc ziemlich unnütz vor; oder könnte sich darin ein ἀπείρου (vgl. das Zitat) verstecken? Auf keinen Fall aber halte ich die Apposition αἰθέροc, γῆc, noch dazu in der Form des bei Athenagoras nicht seltenen (vgl. S. 170, 4) Asyndetons für ein Glossem.
3) *a. a. O.* 152. 4) Außerdem ist ja noch gar nicht ganz ausgemacht, daß nicht alle Dichterstellen aus einer Trugschrift stammen. Auch Eurip. *fr.* 941 kommt ja in dieser Literatur vor, wie wir gesehen haben. 5) Schwartz meines Erachtens unnötig οὐρανοῦ; der Himmel erfüllt aber nichts mit Schönheit, das tut nur Gott, von dem hier allein die Rede ist. 6) Ähnlich, auf das eben Vorhergehende bezogen, erscheint τούτου Kap. VIII S. 126 Z. 25.

Und nun werden, um Gottes Einheit zu beweisen[1]), als Lehrer der alten Philosophie die Gestalten der Pythagoreer, des Philolaos, des damals oft genannten Lysis (Plut. *de gen. Socr.* 575 e; *de mus.* 1136 d; Ail *v. h.* III 17; Jamblich: *v. Pyth.* z. B. XVII 75; XXIII 104; XXX 185 *Nauck*; Porphyr. *v. Pyth.* 55; Paus. IX 13, 1) und des selten, sonst nur einmal genannten Opsimos (Jamblich. *a. a. O.* XXXVI p. 192, 8 *N.*) beschworen. Es ist durchaus im Sinne der Zeit, pythagoreische δόξαι zu verwenden. „Als die ermattende alte Welt um den Beginn unserer Zeitrechnung die Mehrzahl der positiven Systeme in eins zusammenzog, da hat der Neupythagoreismus zu diesem Brei die Zutat der Mystik beigesteuert, jene Würze, welche das wenig schmackhafte Gericht dem überreizten Gaumen einer abgespannten Epoche allein genießbar machen konnte", sagt Gomperz.[2]) Aber dieser Pythagoreismus ist fern davon der alte zu sein. Zeller hat, wie gewöhnlich diese Dinge im großen darstellend und wieder bis ins einzelne verfolgend, gezeigt, daß diese ganze Lehre der Neupythagoreer mit einem Arsenale pseudonymer Schriften arbeitet.[3]) Vor allen Dingen zeigt sich dies in der Lehre, daß die Gottheit Eins, die Monas sei[4]), eine Anschauung, die von der Stoa beeinflußt ist. So sagt „Philolaos" bei Philon: *de op. mund.* I 24 ἔϲτι γάρ . . . ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸϲ εἷϲ ἀεὶ ὤν, μόνιμοϲ, ἀκίνητοϲ, αὐτὸϲ αὑτῷ ὅμοιοϲ, ἕτεροϲ τῶν ἄλλων. Und den Zitaten bei Athenagoras hat derselbe Zeller neben der „geschraubten Künstlichkeit der Sprache" mit gleichem Rechte die „spielende Umschreibung der Einheit" vorgeworfen.[5]) Das Bruchstück des Philolaos bei Athenagoras zeigt den Charakter anderer Pseudonyma dieses Autors. Gott soll auf einer φρουρά stehen: solche Vergleiche finden sich sofort auch sonst (Stob. *ecl.* p. 17, 10 *Wachsm.* κατὰ γνώμονοϲ φύϲιν; 186, 27: τρόπεωϲ δίκην; Jamblich. *ad Nicom. Arithm.* 109 p. 77, 12 *Pist.* ὕϲπληγα)[6]); und daß er nach Philolaos über der ὕλη ist, zeigt z. B. das längere Zitat bei Stob. p. 172, 15 *W.* ἀλλ' ἦϲ ὅδε ὁ κόϲμοϲ ἐξ αἰῶνοϲ καὶ εἰϲ αἰῶνα διαμένει, εἷϲ ὑπὸ ἑνὸϲ τῶ ϲυγγενέοϲ καὶ κρατίϲτω καὶ ἀνυπερθέτω κυβερνώμενοϲ. Nach Lysis bei Athenagoras ist Gott ein ἀριθμὸϲ ἄρρητοϲ: das erklärt Zeller als eine irrationale Zahl resp. Wurzelzahl (Platon: *Resp.* 546 c; *Hipp. mai.* 303 b); nach Opsimos ist er die Eins, die aus der der Zehn am nächsten stehenden Zahl, der Neun, die Zehn macht. Dann folgt jene bekannte Lehre über die Zehn und die τετρακτύϲ[7]) ($10 = 1 + 2 + 3 + 4$: Sext. Emp. *adv. math.* VII 94 τετρακτὺν δὲ ἀριθμόν τινα, ὃϲ ἐκ τεϲϲάρων τῶν πρώτων ἀριθμῶν ϲυγκείμενοϲ τὸν τελειότατον ἀπήρτιζεν ὥϲπερ τὸν δέκα· ἓν γὰρ καὶ δύο καὶ τρία καὶ τέϲϲαρα δέκα γίνεται. ἔϲτι τε οὗτοϲ ὁ ἀριθμὸϲ πρώτη τετρακτύϲ, πηγὴ δὲ ἀενάου φύϲεωϲ λέλεκται παρόϲον κατ' αὐτοὺϲ ὁ ϲύμπαϲ κόϲμοϲ κατὰ ἁρμονίαν διοικεῖται . . . .; vgl. ὑπ. III 155 ὄντινα <τὸν κόϲμον> καὶ διοικεῖϲθαί φαϲι <οἱ Πυθαγόρειοι> κατὰ ἁρμονικοὺϲ λόγουϲ. Vgl. Philon: *de op. m.* I 26 über die Siebenzahl: ἔϲτι δὲ οὐ τελεϲφόροϲ

1) Denselben Gebrauch macht die *Cohortatio ad Graecos* 19 (Clem. Al. *Protr.* VI 72) von Pythagoras; abweisend ist Theophilus III 7. 2) *Griechische Denker* I 88. 3) *Die Philosophie der Griechen*[5] I 1, 365. III 2, 114 ff. 4) Zeller 129 ff. 5) S. 365. 6) S. 364 Anm. 7) Vgl. Jamblich. *v. Pyth.* XXIX 162; XXVIII 150; Porphyr. *v. Pyth.* 20; *Doxographi* 282, 9.

μόνον ἀλλὰ καὶ .... ἁρμονικωτάτη καὶ .... πηγὴ τοῦ .... διαγράμματος, ὃ πάσας μὲν τὰς ἁρμονίας .... πάσας δὲ τὰς ἀναλογίας, τὴν ἀριθμητικήν .... ἔτι δὲ τὴν ἁρμονικὴν περιέχει.). Bis dahin ist der Sinn ziemlich einfach, aber zu Ende dieser Ausführungen stehen nun noch zwei Worte (ἐλάχιστον αὐτῷ), die bisher von sämtlichen Herausgebern außer Schwartz ziemlich flüchtig behandelt, entweder die Übersetzung: *unitate enim denarius proximum sibi numerum excedit* oder besser: *unitate enim maximus numerus eum superat qui proxime minor est ipso* gefunden haben. Das *minor* ist aber nur eine Übersetzung, noch keine Deutung. *Non extrico,* sagt Schwartz. Es scheint da etwas ausgefallen zu sein; der Sinn des Ganzen war wohl, daß die Eins, diese sehr kleine Zahl, erst die Neun zur größten mache.

Noch ein kurzes Wort über die Herkunft der ganzen pythagoreischen Stelle. Sie wird aus einer hellenischen Doxographie stammen, die dem Athenagoras durch jüdische Vorgänger — man erinnere sich an die Stelle des Philolaos bei Philo, der auch sonst Pythagoreisches hat (*de op. m.* I 10)[1]) — vermittelt wurde.

Nach den Pythagoreern läßt nun der Apologet zur Stütze seiner Anschauung die großen Philosophen, Platon, Aristoteles, die Stoa in den Vordergrund treten. Er benimmt sich dabei als echter Rhetor, er geniert sich, mit seiner eignen Gelehrsamkeit, mit der Anführung von Namen seine imaginären kaiserlichen Zuhörer zu belästigen. Das war Stil so, man sagte gerne ἵνα μὴ μακρολογῶ, man entschuldigte sich, wenn man in seine Rede z. B. eine längere Urkunde einlegte.[2]) Hier hat der Redner es noch feiner gemacht; obwohl er, ebenfalls nach der Sitte des vor dem Kaiser stehenden Rhetors (Dio: *or.* 3, 3), wohl weiß (vgl. Kap. VII; IX f.; XVII; XXIII f.; XXXI), daß die Kaiser dies alles viel besser verstehen als sogar die Spezialisten[3]), so findet er es doch um der Wichtigkeit der Sache willen notwendig, von diesen Dingen eingehender zu reden; jedoch will Athenagoras, eben um seiner Zuhörer willen, nicht die δόγματα genau behandeln, sondern nur die δόξαι. Geschickter konnte man wirklich kaum die eigne Oberflächlichkeit, die sich mit einem Handbuche begnügte, anstatt die Autoren selbst zu lesen, bemänteln.[3])

Und diese δόξαι folgen denn nun auch. Ein rechter Gemeinplatz ist gleich die erste Stelle aus Platon: *Tim.* p. 28 c: τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα .... λέγειν. Sie erscheint bei Cicero: *de n. deor.* I

---

1) Vgl. auch die ganz pythagoreische Stelle: *Leg. all.* I 67. Vielleicht macht gegen diese den Pythagoreismus für sich ausbeutenden Juden Onatas Front: Stob. *ecl.* I 49, 5 τοὶ δὲ λέγοντες ἕνα θεὸν εἶμεν, ἀλλὰ μὴ πολλῶς ἁμαρτάνοντι.
2) Vgl. das Elaborat eines Rhetors (Anaximenes: Wendland: *Anaximenes von Lampsakos* 20), den Brief Philipps an die Athener ([Demosth.] *or.* XII 1: μὴ θαυμάσητε δὲ τὸ μῆκος τῆς ἐπιστολῆς . . .). 3) Z. 20 οἱ ἐν αὐτῆς μόριον ἀποτεμόμενοι; Schwartz hat dazu aus Philo: *de Cherub.* I 139 τὴν μετέωρον ... φιλοσοφίαν . ., ἣν φυσιολογίας τὸ κράτιστον εἶδος ἀποτέτμηται μαθηματική zum Vergleiche herbeigezogen. Besser scheint mir zu passen: Dionys. *arch.* II 21 ἀλλ᾽ ὑπὲρ μὲν τούτων τοῖς αὐτὸ μόνον τὸ θεωρητικὸν τῆς φιλοσοφίας μέρος ἀποτετμημένοις ἀφείσθω σκοπεῖν (vgl. auch Aristokles bei Euseb.: *Praep.* XI 3, 3). — Das vorhergehende κατορθοῦν wird von Schwartz als *vox Stoicorum* bezeichnet, mit Recht: Epiktet. *diss.* I 17, 14; 28, 30; II 26, 1. — Zu der Epanalepsis Z. 23 φησὶν οὖν ὁ Πλάτων vgl. Kap. IX S. 127 Z. 4.

12, 30: *Platonis . . . . qui in Timaeo patrem huius mundi nominari neget posse*, wir haben sie bei Josephus *c. Ap.* II 224[1]); Celsus (Orig. VII 42); Apuleius: *de dogm. Plat.* I 5; *de deo Socr.* 3; Julian: *c. christ.* p. 165, 5 *Neum.*; besonders häufig ist sie in der christlichen Literatur: Justin: *Ap.* II 10, 6; Minuc. 19, 14; Tertull. *Ap.* 46, 49[2]); Clem. Al. *Protr.* VI 68; Clem. *Rec.* VIII 20; [*Coh. ad Graec.* 38]; Lactant. *d. i.* I 8, 1; Euseb. *Theoph.* S. 226, 12 *Greßm.*; Zachar. *dial.* p. 194. Die Apologeten haben, voran Justin, aus dieser Stelle entweder die Folgerung gezogen, daß zwar schon Platon auf die Erkenntnis des ungenannten Gottes hingewiesen habe, aber erst durch Christus die Erkenntnis gekommen sei (Justin; vgl. Clemens), oder sie haben einfach ohne Kritik eine Bestätigung ihrer christlichen Anschauungen darin gefunden (Athenagoras, Minucius), oder endlich nur die Schöpfertätigkeit Gottes darin erkannt (Clem. *Rec.*). — Diesem ersten Gemeinplatz reiht sich der zweite an, aus demselben oft gebrauchten, aber nicht selbständig benutzten Timaios (41a): θεοὶ θεῶν . . . . λυτόν. Schon Philon (*de inc. m.* II 490) zitiert dieses Wort, dann findet es sich bei Clemens: *Str.* V 14, 103 wieder[3]), bei Origenes (*c. C.* VI 10) in der *Cohortatio* 20, bei Euseb. *Praep.* XI 32, 4 (XIII 18, 10); *Theoph.* S. 99, 6 *Greßm.*; Augustin. *de civ. d.* XIII 16; Zachar. *dial.* p. 199, und wieder gegen die Christen ausgespielt bei Julian *a. a. O.* p. 173, 8 *Neum.* Da nun schon so oft der innige Zusammenhang der Apologeten mit Philon, d. h. der hellenistischen Philosophie hervorgetreten ist, da ferner die Folgerung: (εἰ τοίνυν οὔκ ἐστιν ἄθεος Πλάτων . . .) οὐδὲ ἡμεῖς ἄθεοι, ὑφ' οὗ λόγῳ δεδημιούργηται καὶ τῷ παρ' αὐτοῦ πνεύματι συνέχεται τὰ πάντα, τοῦτον εἰδότες καὶ κρατύνοντες (so Schwartz, κρατοῦντες A) durchaus hellenistischen Geit atmet (Heinze: *die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie* S. 217; 226ff.; 242)[4]), so möchte ich annehmen, daß auch dieses Zitat, das zuerst in dieser Art Literatur bei Philon erscheint, durch die hellenistische Schule vermittelt worden ist.

Aus derselben hellenistischen Quelle leite ich denn auch die folgenden δόξαι des Aristoteles und der Stoiker ab. Richtig ist zwar, daß sie, wie Diels[5]) nachgewiesen, mit [Plutarch]: *Plac.* I 7 größere Ähnlichkeit besitzen als mit Stobaios: *ecl.* p. 37, 16ff. *Wachsm.*, daß also die Entlehnung aus Plutarch nahe liegt. Aber wenn auch Athenagoras Plutarchs Text verbessert[6]), so liegt das schwerlich an ihm, sondern vielmehr an seiner nächsten Quelle. Diese hatte m. E. die Vorlage, wie jeder Vergleich zeigt, schon umgestaltet; setzt sie doch da, wo Aristoteles die

---

1) Vielleicht hat auch schon Philo: *de mon.* II 216 sie vor Augen gehabt, wenn er sagt: δυςτόπαςτος μὲν οὖν καὶ δυςκατάληπτός ἐςτιν ὁ πατὴρ καὶ ἡγεμὼν τῶν ςυμπάντων. . . . 2) Von diesem wird sie freilich wieder in eigenartigstem Geiste verwendet, d. h. natürlich gegen die Philosophen. 3) Justinus: *dial. c. Tr.* 5, 11 und Minucius 34, 4 zitieren nicht das θεοὶ θεῶν, haben aber ebenfalls die Stelle vor sich gehabt. 4) d. h. ursprünglich stoischen: Alex. Aphr. *de mixt.* p. 216, 14sqq. (Chrysipp.). 5) *Doxographi* p. 4; 5. 6) Athenagoras: κἂν ταῖς προςηγορίαις κατὰ τὰς παραλλάξεις τῆς ὕλης; Plutarch: τὰς δὲ προςηγορίας μεταλαμβάνον ⟨τὸ πνεῦμα⟩ δι' ὅλης τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις; Stobaios: τ. δ. πρ. μ. δ. ὅ. τ. ὕ., δ. ἧ. κ., παραλλάξαν, Beck verbessert διὰ τὰς τῆς ὕλης, δι' ἧς κεχώρηκε, παραλλάξεις (Diels p. 51; 305 f.).

Welt nennt, ganz unverfroren Gott ein.[1]) So möchte ich in dieser Quelle ein jüdisches Buch sehen; auch Philon zitiert ja Aristoteles (*de inc. m.* II 490). Dies gewinnt auch dadurch für mich an Wahrscheinlichkeit, daß Athenagoras' Worte: αὐτὸν μὲν οὐ κινούμενον, αἴτιον δὲ τῆς τούτου κινήσεως γινόμενον, die in dieser Form bei den Doxographen fehlen, dem jüdisch-stoischen Denken (Philo: *de conf. ling.* I. 425, vgl. oben zu Aristides I S. 33) entsprechen. — Verschieden von Plutarch ist danach sicher die Ableitung des Zeus vom ζέον τῆς ὕλης, die bei diesem vielmehr dem Empedokles, nicht den Stoikern zugeschrieben wird (Diels: *Dox.* 287, 11). Aber stoisch war sie freilich auch, wie Herakleit (*All. Homer.* XXIII) und Probus (*comment. ad Verg.* p. 11, 7) zeigen; später kehrt dieselbe Erklärung noch in den Clementinen IV 24 und bei Arnobius III 30 (Lactant. *d. i.* I 11, 16) wieder. Über die allbekannte Ableitung Heras von ἀήρ verweise ich nur auf Cicero: *de n. d.* II 26, 66 und Herakleit *a. a. O.* XXIII; XXV. — Athenagoras selbst ist auf diese Dinge noch im 22. Kapitel zurückgekommen.

Es erfolgt der Schluß aus allem Angeführten (VII). Geben die meisten Poeten und Philosophen nun zu, daß die Gottheit nur eine sein kann und dürfen sie ohne Scheu sich über diese Dinge auslassen, warum wendet sich dann das Gesetz gegen uns[2]), die wir doch nur dasselbe sagen? freilich die Poeten und Philosophen haben nur von fern die Wahrheit gesehen, einen jeden trieb seine Seele gemäß einer Sympathie mit Gottes Hauch, die Wahrheit in Umrissen, nicht im vollen Sein zu erkennen.[3]) So haben sie denn, da sie Gott nicht um Erkenntnis baten, verschiedene Wege eingeschlagen, um zur Klarheit über Gott, ὕλη, εἴδη und Welt zu kommen.[4]) Wir aber haben die Propheten zu Zeugen der Wahrheit. — Dies sind bekannte Sätze, aber doch nicht ganz ohne persönliche Prägung. Denn wir bemerken doch nicht ohne eine gewisse Genugtuung, daß neben der alten Anschauung von den Widersprüchen der Philosophen auch die späte (S. 32), von einzelnen freier blickenden Christen gefundene Erklärung der Übereinstimmung der Philosophen mit dem Christentum hier schon, wenn auch noch unbestimmt, auftritt, die die Ähnlichkeit nicht mehr einfach aus einem Plagiate an der Bibel ableitet.

Der Apologet schließt mit dem Hinweis auf die Propheten. Wir haben oben gesehen (S. 94), welche Wichtigkeit die bekehrten Apolo-

1) Nach Aristoteles bei Plutarch steht Gott auf der σφαῖρα τοῦ παντός, ἥτις ἐστὶν αἰθέριον σῶμα, nach Athenagoras hat Gott selbst ein αἰθέριον σῶμα.
2) Dies braucht nicht, wie Schwartz meint, das Edikt Traians zu sein. Jeder Prokonsul, der einem Christenprozeß präsidierte, auch Plinius vor seinem Briefe an Traian, stellte das Gesetz dar und brauchte es gegen die Christen, selbst wenn er nachsichtig war. Wieweit Tertullians (*Ap.* 4, 18): *non licet esse vos* (vgl. *Acta Apoll.* 23) Gesetz war, steht dahin. 3) εὑρεῖν τὸ ὄν ist Schwartz' schlagende Verbesserung aus εὕρηντο· ὄν. 4) Die einzelnen Ausdrücke sind philosophisch: S. 125 Z. 21 ἐπέβαλον στοχαστικῶς: vgl. Clement. II 7 ἐκ στοχασμῶν γὰρ ἐπιβάλλοντες τοῖς ὁρατοῖς <οἱ τῶν Ἑλλήνων φιλόσοφοι> (Schwartz); vgl. auch Ptolemaios: *Geogr.* I 6 μετὰ πάσης σπουδῆς ἐπιβαλεῖν τῷ μέρει τούτῳ; συμπάθεια: vgl. Schwartz' *Index*; περινοῆσαι: *ungefähr erkennen:* Sext. Emp. *adv. rhet.* II 9 (Schwartz); Porphyrios: *Quaest. Homer.* ed. Schrader p. 281, 3 ἡμεῖς δὲ ἐκ τῆς παιδικῆς κατηχήσεως περινοοῦμεν μᾶλλον ἐν τοῖς πλείστοις ἢ νοοῦμεν. Über die εἴδη s. unten das Nötige.

geten dem Eindrucke der Prophezeiungen auf ihr Gemüt bei ihrer Bekehrung beilegen. Auch hier gehen die Christen noch auf ursprünglich jüdischem Wege, aber die Richtungslinie hat sich doch verändert. Die Juden stellen den griechischen Schriftstellern ihren Gesetzgeber gegenüber (Joseph. *c. Ap.* II 151 ff.), die Christen sehen die Erfüllung aller Prophezeiungen in Christus, und nun spielen die Propheten gegenüber den hellenischen Schriftstellern die Hauptrolle. So ist es namentlich bei Justin (*Ap.* I 23; 31 ff.) und auch Tatian 20: ἡμεῖϲ δὲ τὰ ὑφ᾽ ἡμῶν ἀγνοούμενα διὰ προφητῶν μεμαθήκαμεν... (vgl. 36). Athenagoras' Ausdruck aber vom Munde der Propheten als dem Werkzeuge Gottes ist wieder hellenistisch; so sagt Philon: *quis rer. div. her.* I 510 φαύλῳ δ᾽οὐ θέμιϲ ἑρμηνεῖ γενέϲθαι θεοῦ ... μόνῳ δὲ ϲοφῷ ταῦτ᾽ ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνοϲ ὄργανον θεοῦ ἐϲτιν ἠχεῖον, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτωϲ ὑπ᾽ αὐτοῦ. (*de mon.* II 222 ἑρμηνεῖϲ γάρ εἰϲιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖϲ ἐκείνων ὀργάνοιϲ πρὸϲ δήλωϲιν ὧν ἂν ἐθελήϲῃ; *de spec. leg.* II 343). Dann brauchen ihn auch die späteren Apologeten: Theophil. II 9; Clemens Al. *Str.* VI 18, 168; *Coh. ad Graec.* 8, 4. Es ist bekannt, welch scharfe Kritik die Juden an der christlichen Deutung der Propheten übten (Justin: *Dial. c. Tryph.* 67; Origenes: *c. C.* I 50). Im übrigen wird sich bald wieder zeigen, wie mangelhaft der Rhetor sein Thema disponiert hat: denn die Behandlung der Propheten kehrt gleich noch einmal (Kap. IX) wieder.

Haben nun die Griechen die Einheit Gottes gelehrt, haben die Christen durch Prophetenmund die Offenbarung darüber erhalten, so soll nun dies Dogma auch vor dem denkenden Verstand gerechtfertigt werden. Der Apologet versucht (Kap. VIII) den Nachweis, daß Gott nicht aus mehreren Teilen bestehen könne, daß, wenn es noch einen anderen Gott gäbe, nirgends für diesen ein Platz vorhanden sei, da Gott über aller Schöpfung throne, wo doch der andere Gott nicht auch weilen könnte. Wäre aber dieser andere angenommene Gott in einer anderen Welt, so wäre er nicht um uns beschäftigt, da er doch die Welt nicht erfülle, noch sehr mächtig. Für ihn gäbe es nur Platzmangel allerorten, folglich könne nur von einem Gotte die Rede sein.

Wir werden gleich sehen, daß der Kern aller dieser Beweisführungen und Anschauungen hellenistisch ist und durch Philon seine Erklärung erhält. Die ersten Sätze unseres Apologeten jedoch finden meines Wissens aus anderer Literatur keine Belege. Da steht denn zunächst die Schlußfolgerung: gäbe es von Anfang an zwei oder mehrere Götter, so müßten sie entweder an einem und demselben Platze oder jeder für sich sein. An dem gleichen Platze aber können sie nicht sein; denn, wenn sie Götter sind, so sind sie nicht gleich, sondern als ungewordene Wesen ungleich, weil nur das Entstandene einem Vorbilde entsprechen kann, das Nichtentstandene aber keinen Ursprung und keine Relation hat. Aus Philo läßt sich dies, soweit ich sehe, nicht belegen, denn daß dieser (*de hum.* II 386) sagt: γενητὸϲ γὰρ οὐδεὶϲ ἀληθείᾳ θεόϲ ist viel zu allgemein, um daraus etwas folgern zu lassen, und auch *de mut. nom.* I 582: τὸ γὰρ ὄν, ᾗ ὄν ἐϲτιν, οὐχὶ τῶν πρόϲ τι trifft nur einen Teil dieser Ausführungen. Aber mit den folgenden Sätzen ist es schon anders. Athenagoras weist die Einheit Gottes nach: nur das Vergängliche teilt sich

in Glieder[1]) wie der Körper, wie der Mensch Sokrates[2]), Gott ist aber ungeworden, ἀπαθής[3]), unteilbar, also besteht er nicht aus Gliedern. Diese Ausführung scheint sich gegen die Stoa zu wenden, die Gottes Tätigkeit mit der des Feldherrn oder des Königs, dem viele Kräfte unterstellt sind, verglich (περὶ κόσμου 6 p. 398a 6ff.)[4]), die die anderen Götter wieder in ihm aufgehen ließ, die in Gott einen Körper sah.[5]) Der Vergleich mit den Gliedern des Körpers ist stoisch, sagt doch auch Mark Aurel in anderer Beziehung: VII 13 οἷόν ἐστιν ἐν ἡνωμένοις τὰ μέλη τοῦ σώματος, τοῦτον ἔχει τὸν λόγον ἐν διεστῶσι τὰ λογικά, πρὸς μίαν τινὰ συνεργίαν κατεσκευασμένα; VIII 34 εἴ ποτε εἶδες χεῖρα ἀποκεκομμένην ἢ πόδα ἢ κεφαλὴν ἀποτετμημένην, χωρίς πού ποτε ἀπὸ τοῦ λοιποῦ σώματος κειμένην, τοιοῦτον ἑαυτὸν ποιεῖ, ὅσον ἐφ᾿ἑαυτῷ, ὁ μὴ θέλων τὸ συμβαῖνον, καὶ ἀποσχίζων ἑαυτόν, ἢ ὁ ἀκοινώνητόν τι πράσσων. ἀπέρριψαί πού ποτε ἀπὸ τῆς κατὰ φύσιν ἑνώσεως· ἐπεφύκεις γὰρ μέρος· ...[6]) Davon will also Athenagoras nichts wissen, ähnlich wie Philo: *Leg. all.* I 66 ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ, ἡμῶν δ᾿ἕκαστος καὶ τῶν ἄλλων ὅσα γέγονε πολλά· οἷον ἐγὼ πολλά εἰμι, ψυχὴ σῶμα καὶ ψυχῆς ἄλογον λογικόν, πάλιν σώματος θερμὸν ψυχρὸν βαρὺ κοῦφον ξηρὸν ὑγρόν· ὁ δὲ θεὸς οὐ σύγκριμα οὐδὲ ἐκ πολλῶν συνεστώς. Für ein solches einheitliches Wesen wird nun jede Möglichkeit eines Platzes abgestritten. Nicht sowohl genau dieses, aber in mancher Beziehung ähnliches entwickelt Philo da, wo er von Gottes Sitz spricht: *de conf. ling.* I 425 ὑπὸ δὲ τοῦ θεοῦ πεπλήρωται τὰ πάντα (= Athenag. Z. 19f.), περιέχοντος, οὐ περιεχομένου, ᾧ πανταχοῦ τε καὶ οὐδαμοῦ συμβέβηκεν εἶναι μόνῳ· οὐδαμοῦ μέν, ὅτι καὶ χώραν καὶ τόπον αὐτὸς τοῖς σώμασι συγγεγέννηκε, τὸ δὲ πεποιηκὸς ἐν οὐδενὶ τῶν γεγονότων θέμις εἰπεῖν περιέχεσθαι, πανταχοῦ δέ, ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας μέρος οὐδὲν ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀοράτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς .... τῶν οὖν μεταβατικῆς κινήσεως ὀνομάτων οὐδὲν ἐφαρμόττει τῷ κατὰ τὸ εἶναι θεῷ, τὸ ἄνω, τὸ κάτω, τὸ ἐπὶ δεξιά, τὸ ἐπ᾿εὐώνυμα, τὸ πρόσω, τὸ κατόπιν· ἐν οὐδενὶ γὰρ τῶν λεχθέντων ἐπινοεῖται, ὡς οὐδ᾿ ἂν μετατρεπόμενος ἐναλλάττοι χωρία (vgl. *de post. Cain.* I 228f.; *leg. all.* I 88 πάντα γὰρ πεπλήρωκεν ὁ θεός ...; — 52 Gott ist sich selbst τόπος = Theophil. II 10 Eingehender theologisch werden diese Fragen behandelt in den *Quaest. Christ. ad gent. qu.* V.)[7]).

Auf dieser Linie bewegen sich die Auseinandersetzungen des Athenagoras, wenn sie auch keineswegs ganz mit ihr zusammenfallen. So

1) Schwartz schreibt mit Berufung auf Clemens Al. *Str.* II 17, 74 εἴ γε τὰ μέρη τοῦ ὅλου μέρη καὶ συμπληρωτικὰ τοῦ ὅλου für συμπληροῦντες τά: συμπληρωτικά, und ich denke, man wird ihm recht geben. Sollte man übrigens für εἰ δὲ nicht besser οὐδὲ schreiben? 2) Sokrates nach dialektischer Sitte = Mensch; vgl. z. B. Sext. Emp. ὑπ. III 110; *adv. math.* VII 178 u. ö. 3) Philo: *q. d. s. imm.* I 280; *de Abrah.* II 29. Vgl. den Kommentar zu Aristides I 3 S. 36ff. 4) Dieser stoische Vergleich kehrt bei Laktanz: *d. i.* I 3, 18 wieder. 5) Gegen die Anschauung von Göttern als Teilen des Alls wendet sich unter demselben Vergleiche mit den Gliedern Euseb. *Theoph.* S. 48, 16 *Greßm.* 6) Vgl. Seneca: *de ira* II 31,7. Das gleiche Bild schwebt Paulus: *Kor.* I 12, 12 vor. 7) Harnack: *Texte u. Unters.* XXI 4 S. 221. Behandelt sind diese Fragen auch in der griechischen Philosophie: Cic. *de n. d.* I 37, 103 *quod eius* <*dei*> *est domicilium, quae sedes, qui locus ...?*

wenig der Apologet von dem Bilde des Körpers und seiner Glieder etwas wissen will, so ist doch seine Ausführung über Gott und seinen Platz ganz stoisch-hellenistisch. Gott ist sowohl über der Welt (περὶ κόσμου 6 p. 397b 24 τὴν μὲν οὖν ἀνωτάτω καὶ πρώτην ἕδραν αὐτὸς ἔλαχεν, ὕπατός τε διὰ τοῦτο ὠνόμασται, καὶ κατὰ τὸν ποιητὴν ἀκροτάτῃ κορυφῇ τοῦ σύμπαντος ἐγκαθιδρυμένος οὐρανοῦ) als anderseits in ihr waltend, sie durchdringend.[1]) Und ebenso ist die Anschauung, daß der Schöpfer auch für seine Schöpfung die πρόνοια übe, stoisch-hellenistisch: Philon: *de op. mundi* I 2 τοῦ μὲν γὰρ γεγονότος ἐπιμελεῖσθαι τὸν πατέρα καὶ ποιητὴν αἱρεῖ λόγος (vgl. *de praem. et poen.* II 415; Cicero: *de n. d.* II 30, 75). Der Form nach ist's freilich eine recht ungeschickte Phantasie über das Thema, reich an Wiederholungen und hingequälten Längen; das Kapitel erinnert lebhaft an das zweite mit dessen steten Hin- und Herwenden der Anklage ἐπ᾽ ὀνόματι.[2])

Und nun (Kap. IX) greift der Apologet wieder auf das Thema zurück, das sich ihm oben (VII) schon aus dem Herzen auf die Lippen drängte; die Berufung auf die Propheten soll den Beweis erbringen, daß es sich hier nicht um menschliches Erkennen, sondern um eine Offenbarung des πνεῦμα handelt. Er setzt, einen Schritt weiter als Aristides (XVI 5; vgl. dort den Kommentar) gehend, voraus, daß die über alles genau unterrichteten[3]) Kaiser die Bibel kennen und damit auch die Propheten, die, vom göttlichen Geiste bewegt, als Toninstrument eines überirdischen Bläsers gedient haben, dann führt Athenagoras nach einem langatmigen, völlig aus der Konstruktion fallenden Satze die Prophetensprüche an.[4]) Er verfährt dabei, um seine kaiserlichen Hörer

---

1) Ich möchte mich hier gegen die Textkritik von Schwartz und Wilamowitz erklären. Richtig hat zwar m. E. Wilamowitz Z. 8 ὑπὲρ aus περὶ gemacht, Schwartz Z. 16 καὶ aus ἢ und 18 οὐδὲ aus οὔτε, aber die sonstige Textgestaltung beider kann ich nicht billigen. Z. 11 finde ich παρέχων unnötig, da ἐπέχων αὐτὸν: *die Welt regierend* guten Sinn gibt. Z. 15 halte ich es für unrichtig den Satz τὸ γὰρ . . . κατέχεται einzuklammern; die Wiederholung hat in der ganzen öden Deduktion des Athenagoras gar nichts auf sich, und der Gebrauch des Pronomens ist ähnlich wie Kap. V S. 124, 6. Es handelt sich, nachdem der κόσμος und seine Umgebung ausgeschlossen ist, doch um die Frage, ob der andere Gott noch in einer anderen Welt sein Dasein haben könne. Dem entspricht dann auch Z. 19 εἰ δὲ οὔτε ἐν ἑτέρῳ κόσμῳ . . ., Worte, die ich ebensowenig tilgen kann. Denn erstens herrscht keine schlechte Korresponsion zwischen den beiden Sätzen: πάντα . . . πεπλήρωται und πάντα κατέχεται, zweitens aber ist der erstere dieser beiden Sätze, worauf ich eben hingewiesen, ganz und gar philonisch. Soll denn der des Philo sonst so kundige Apologet später auch noch philonisch interpoliert worden sein? Der zweite Passus aber Z. 23—25 hätte auch nicht gestrichen werden dürfen. Daß er schon Gesagtes langweilig wiederholt, beweist nichts gegen ihn; denn auch der vorhergehende Satz ἢ τί ποιεῖ . . . enthält Wiederholungen des früheren. Schließlich beanstande ich auch die Einklammerung des μὴ ποιεῖ Z. 26 f. Der Autor teilt doch im Vorhergehenden Z. 26 das ποιεῖν und das προνοεῖν. 2) Über die πρόνοια, die hier nur ein Ausdruck ist, keine tiefere Bedeutung hat, wird später die Rede sein.
3) ἀμυήτους habe ich für ἀνοήτους geschrieben; diese Änderung der unmöglichen Lesart von *A* halte ich diesmal für besser als Schwartz' ἀνηκόους, das auch Preuschen *a. a. O.* S. 545 tadelt. 4) Schwartz hat nach λογισμούς Kolon gesetzt und nimmt danach wohl eine Ellipse des Gedankens an: „so liegt die Sache wesentlich anders". Ich möchte eher glauben, daß wir es hier mit einer jener häufigen langatmigen Stellen zu tun haben, wohlausgerüstet mit einer viel-

oder Leser für die Sache einzunehmen, nicht ohne Geschick. Schon oben sahen wir (Kap. VII), daß Athenagoras in den Propheten nur die Werkzeuge Gottes sah. Das ist eine durchaus griechische Empfindung; die Hellenen, z. B. Platon (*Menon* 99c) haben es immer wieder ausgesprochen, daß der Prophet in seiner Ekstase voll des aus ihm redenden Gottes selbst nicht wisse, was er spreche. Auch die ἔκστασις τῶν λογισμῶν ist ein hellenisches Wort für solche Zustände.[1]) So versucht Athenagoras klug mit den Gegnern einen Ausgleich auf einem Gebiete, wo wirklich ein Zusammenhang der religiösen Anschauungen nicht ganz abzuweisen ist. Das schöne Gleichnis selbst von der Flöte und ihrem Bläser stammt aus philonischem Ideenkreise: *q. rer. div. h.* I 510 (vgl. oben S. 177) ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχεῖον, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ᾽αὐτοῦ[2]); vgl. *q. deus s. imm.* I 276; *de spec. leg.* II 343. — Die Zitate endlich: Exod. 20, 2; 3; Jes. 44, 6; 43, 10; 11; 66, 1 sind, namentlich das erste und vierte, ziemlich ungenau.[3])

Noch einmal rekapituliert Athenagoras (Kap. X) den Glauben an den einen Gott, dessen Wesen er nach bekanntem Vorgang rein negativ charakterisiert[4]), und wendet sich dann, um den Vorwurf der ἀθεότης endgültig aus dem Felde zu schlagen, dem zweiten Glaubensartikel, der Kunde von Gottes Sohn, dem Logos zu, auf den er durch die Worte ὑφ᾽ οὗ .... λόγου[5]) geschickt hinleitet.[6]) Von vornherein lehnt er, wohlbewußt, daß die Griechen einen Sohn Gottes merkwürdig fanden[7]), jede Analogie mit hellenischer Mythologie ab; der Sohn Gottes ist der Logos des Vaters ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. Durch ihn ist alles geworden, Vater und Sohn leben in einander durch die ἑνότης und die Kraft des Geistes, der Sohn Gottes ist νοῦς und λόγος des Vaters. Er ist vom Vater erzeugt, ohne doch geworden zu sein, er waltet in ihm, um bei der Schöpfung, als alles noch ungeordnet dalag, hervorzutreten. Der heilige Geist aber,

---

gliedrigen Parenthese: νομίζω ... ἐμπνεύσαι, deren Gedankeninhalt unwillkürlich den Redner das eigentliche Ziel seines Satzes: „so haben wir eine höhere Bürgschaft für die Wahrheit" aus den Augen verlieren läßt und zwar deshalb, weil in dieser Parenthese, die von der göttlichen Inspiration redet, eben diese Schlußfolgerung schon enthalten ist.

1) Plutarch: *Solon* 8. 2) Noch mehr als Athenagoras erinnert an diese Philostelle die *Cohortatio ad Graec.* 8. Aber auch bei Philo ist die Anschauung nicht ursprünglich: vgl. Plutarch: *de def. orac.* p. 436f., wo das gleiche Bild erscheint. Zu Athenagoras' ἐνηργοῦντο vgl. Epiktet: *diss.* II 16, 17 τίς ἡμῶν [οὐκ] ἐνεκοιμήθη ὑπὲρ ἐνεργείας; Paulus: *Kor.* I 12, 6 καὶ διαιρέσεις ἐνεργημάτων εἰσίν, καὶ ὁ αὐτὸς θεός, ὁ ἐνεργῶν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν (Matth. 14, 2; Mk. 6, 14); Herm. Trism. XVI 13 δαίμονος γὰρ οὐσία ἐνέργεια. — Das Wort ἐκφωνέω war auch oben Kap. VII S. 125 Z. 28 gebraucht worden. 3) Zu dem dritten, Jes. 43, 11, hat denn auch Arethas am Rande das fehlende σώζων (σῶζον) ergänzt. 4) Zu ἀπαθῆ vgl. oben S. 178 Z. 2, zu ἀκατάληπτος den Kommentar zu Aristides I 4 S. 38; ἀχώρητος findet sich u. a. im Πέτρου κήρυγμα, bei Justin: *dial. c. Tr.* 127 (vgl. auch Henneckes Index zu Aristides S. 53); über νῷ μόνον καὶ λόγῳ διαλαμβανόμενον haben wir zu Kap. IV S. 170 das Nötige bemerkt. Das Wort ἀνεκδιήγητος findet sich bei Paulus: *Kor.* II 9, 15, Clemens Rom. I 20, 5; 49, 4. 5) Natürlich ist mit Schwartz τοῦ παρ᾽ αὐτοῦ λόγου nach Analogie von Kap. IV Z. 21 zu lesen. 6) Vor νοοῦμεν fehlt etwas, Wilamowitz' ἀλλὰ gibt dem Satze die meiste Lebhaftigkeit. 7) nämlich den gekreuzigten Christus als diesen Sohn Gottes, woran die Griechen stets Anstoß nahmen: *Kor.* I 1, 24; Justin: *Ap.* I 22; Celsus (Orig. I 54; II 9); Euseb. *Praep.* III 14, 13.

der den Propheten solche Kunde vermittelt hat, ist ein Abglanz Gottes wie der Strahl von der Sonne. Wer so denkt, kann nicht gottlos sein. Damit aber ist unsere Theologie noch nicht zu Ende, sondern daneben hat Gott und der Logos noch eine Menge von Engeln und Dienern.

Es war nötig, hier eine Paraphrase zu geben, da diese Sätze von großer Wichtigkeit sind und die Kommentare wohlweislich schweigen, resp. sich oft nur in dogmatische Ausführungen vom eigenen Standpunkte des erklärenden Theologen aus einlassen. Mit Recht hebt nun Harnack bei der Besprechung der Logoslehre der Apologeten[1]) hervor, daß im ganzen und großen diese Lehre bei ihren einzelnen Vertretern nicht allzu große Unterschiede zeige, daß nur bei Athenagoras ein Bemühen erscheine, „das zeitliche Hervortreten des Logos zu eliminieren und die Ewigkeit der göttlichen Verhältnisse zu betonen.“ Das scheint mir ganz unzweifelhaft. So wiederholen sich denn bei Athenagoras die Anschauungen vom πρῶτον γέννημα (Z. 27 f.), vom Hervorgehen (προελθών Z. 32), vom λογικὸς θεός, von der Teilnahme an der Schöpfung[2]) wie bei den anderen Apologeten. Namentlich zeigen sich Anlehnungen an die Haltung Justins, der ähnlich wie Athenagoras eine etwaige Angleichung an den hellenischen Hermes Logos zurückweist (I 21; 53), ebenso das Heer der Engel (I 6, 2) einführt, von der τάξις der göttlichen Mächte redet, das prophetische πνεῦμα mit dem heiligen Geiste gleichzusetzen scheint (*ebenda*), und endlich alle diese Dinge nur zur gründlichen Widerlegung der den Christen vorgeworfenen ἀθεότης ausführt (I 13).[3]) Auch den Vergleich mit dem Sonnenstrahl könnte man aus einer Stelle wie Justin: *dial. c. Tr.* 128 herleiten. Aber doch ist Athenagoras' Logoslehre, wenn man so sagen darf[4]), zu philosophisch angehaucht, um allein aus Justin stammen zu können. Entscheidend ist dafür Z. 25 und davor 23 ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐνεργείᾳ. Daß der letztere Ausdruck ein peripatetischer ist, weiß man. Aber vermittelt scheint beides, ἰδέα sowohl wie ἐνέργεια, Erscheinungsform und schaffendes Auftreten, durch die hellenistische Schule; denn unzählige Male finden wir diese Begriffe bei Philon: *de op. m.* I 9 (ἰδ.); 19 (ἐν.); 27 (ἰδ.); *leg. all.* I 43 (ἰδ.); 47; 48 (ἰδ. sehr oft); 49 (ἐν.); 54 (ἐν.); 69 (ἰδ.); 71; 74 (ἐν.)[5]) usw., wenn auch, soweit ich gesehen habe, nie zusammen wie bei Athenagoras; Philo hat ja auch mit dem aristotelischen Begriffe der ἐντελέχεια operiert (*leg. all.* I 64). Und weiter ist philonisch, resp. hellenistisch auch die Anschauung von Gott als dem νοῦς: *de op. m.* I 2; *de migr. Abr.* I 466, und auch die Vorstellung von dem Pneuma als der ἀπόρροια Gottes sowie

---

1) *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I 488 ff. Vgl. Hatch: *Griechentum und Christentum* 197 ff. 2) πρῶτον γέννημα: vgl. Justin: *Ap.* I 21, 1; 33, 6; 46, 2; 63, 13; Tat. 5. Die Anschauung ist philonisch: *de conf. ling.* I 427; *de agr.* I 308. — προελθών: vgl. Tatian *a. a. O.* — Gott ist λογικός: Tatian *a. a. O.* — Teilnahme an der Schöpfung: Justin. *Ap.* II 6, 3. 3) Auch die Form ist hier dieselbe; auch hier haben wir eine kurze Rekapitulation der Eigenschaften Gottes wie bei Athenagoras zu Anfang des Kapitels. 4) Ich brauche den Ausdruck nur der Kürze halber, denn mit Recht hebt Harnack *a. a. O.* S. 481, 4 hervor, daß kein Apologet eine eigentliche Abhandlung über den Logos geschrieben habe. Dazu waren sie nach ihrem Wunsche, Gehör bei den Heiden zu finden, auch gar nicht in der Lage. 5) ἐνέργεια auch bei Aristobul (Euseb. *Praep.* VIII 10, 12).

der Vergleich mit dem Sonnenstrahle hat bei Philo zahlreiche Analogien (*de mon.* II 218; *de op. m.* I 35; vgl. *de somn.* I 638.[1]) Namentlich ist die Darstellung der Engel und ihrer Tätigkeit wegen des Namens der λειτουργοί im letzten Grunde auf hellenistische Lehre zurückzuführen; auch bei Philo (*de hum.* II 387) achten die Engel als λειτουργοί darauf, daß die himmlische Musik die gleiche Harmonie zeige.[2]) Freilich darf nicht vergessen werden, daß Philos eigentümlich transzendentale Anschauung von den Kräften, die bald den Engeln gleichgesetzt werden, bald als λόγοι erscheinen, den christlichen Apologeten, die Einfachheit der religiösen Anschauung erstreben, doch ziemlich fern steht.[3]) — Aus Philo endlich möchte ich eine ziemlich korrupte Stelle bei Athenagoras (Z. 30) verbessern. Der Logos ging hervor aus Gott zu der Zeit, da die ganze Materie dalag wie eine ἄποιος φύσις und: καὶ* γῆς οχιας* ὑποκειμένων δίκην. Schwartz, der hier allein zu hören ist, schlägt vor: ἀργῆς συστοιχίας. Philo aber sagt von der οὐσία, bevor Gott sich ihrer annahm: *de op. m.* I 5 ἦν μὲν γὰρ ἐξ αὐτῆς ἄτακτος, ἄποιος, ἄψυχος. So scheint mir ἀψυχίας als das natürlichere sich von selbst zu ergeben. In γῆς liegt vielleicht ein Adjektiv versteckt, sei es μεγάλης oder πολλῆς.[4])

Immerhin aber ist, wie schon bemerkt, Athenagoras nicht gleich Philo. Harnack betont, wie ich oben sagte, daß Athenagoras mehr auf die Ewigkeit des Logos als die anderen Apologeten hinweist. Das hat dieser jedenfalls nicht von Philo, bei dem wenigstens nur sehr schwache Ansätze zu dieser Anschauung vorliegen, wenn er den Logos weder ungeschaffen wie Gott noch geschaffen nach Art der weltlichen Dinge nennt (*q. rer. div. h.* I 502). Auf Athenagoras hat das Neue Testament eingewirkt, der Satz Z. 24f. ὄντος δὲ τοῦ υἱοῦ ἐν πατρὶ καὶ πατρὸς ἐν υἱῷ spiegelt, wenn auch durch ἑνότητι καὶ δυνάμει πνεύματος akademisch verbrämt, doch Joh. 10, 38 wieder, wie die Worte Z. 23f. πρὸς αὐτοῦ γὰρ καὶ δι' αὐτοῦ πάντα ἐγένετο Joh. 1, 3. — Das sonstige einzige ausdrückliche Bibelzitat Z. 33f. (*Prov.* 8, 22) ist diesmal — das überschüssige γάρ wird durch den Zusammenhang begründet — richtig.

Nachdem sich der Apologet (Kap. XI) wieder, wie ähnlich Kap. VI (vgl. auch XVII, XXII S. 140 Z. 9), wegen seiner eingehenden Behandlung aller dieser Dinge, im vorliegenden Falle unter dem Hinweise auf die

---

1) (*Hebr.* 1, 3.) Vgl. auch meine Abhandlung über die *Acta Apollonii* (Nachrichten der Gött. Ges. d. Wiss. 1904 S. 268, 2). Mit Athenagoras deckt sich Tertull. *Ap.* 21, 58 *hunc ex deo prolatum didicimus et prolatione generatum et idcirco filium dei et deum dictum ex unitate substantiae. Nam et deus spiritus. Et cum radius ex sole porrigitur, portio ex summa; sed sol erit in radio* (es folgt die bekannte philonische (*de gig.* I 266) Anschauung des Justin: *dial. c. Tr.* 61 = Tat. 5; vgl. S. 112, 4) = Laktanz: *d. i.* IV 29, 4. Justin ist in der Logoslehre natürlich ebenso abhängig von den Hellenisten wie Tatian (vgl. oben S. 112 A. 4; Siegfried: *Philo* 334ff.), er drückt sich nur weniger gewählt aus. Vgl. auch noch Kap. XXIV S. 143 Z. 2. 2) Vgl. sonst (*Hebr.* 1, 14 und) Justin: *Ap.* II 5. 3) Vgl. über alles dies Zeller: *Die Philosophie der Griechen*[4] III 2, 410ff. 4) Die andern Textänderungen von Wilamowitz und Schwartz: S. 128 Z. 2 τοὺς ἄγοντας (überall heißt es bei Athenagoras θεὸν ἄγειν: Kap. IV S. 123 Z. 19; XIII S. 130 Z. 1; XIV S. 131 Z. 6; XXX S. 150 Z. 9 u. ö.), Z. 4 οὐδ' habe ich aufgenommen. Auch die Interpretation des etwas künstlichen Satzes. S. 127 Z. 27ff. scheint mir richtig zu sein: regierendes Verbum ist nicht ἐρῶ, sondern βούλεται, und so erklären sich die Nominative ἰδέα καὶ ἐνέργεια und προελθών.

Wichtigkeit der richtigen Erkenntnis, entschuldigt hat, läßt er nun der Behandlung des christlichen Dogmas die Darstellung eines Teiles der christlichen Ethik folgen. Obwohl wir hier nun etwas Neues haben und obwohl damit, wenigstens in gewissem Sinne, der im 3. Kapitel an die Kaiser ergangenen Aufforderung, den βίοc der Christen zu prüfen, entsprochen wird, so macht der Christ selbst trotzdem keinen rechten Unterschied zwischen dem eigentlichen δόγμα und den ethischen Sätzen. Er weist, ähnlich wie oben (Kap. IX), wo er das Dogma für inspiriert erklärte, hier noch einmal auf den göttlichen Ursprung desselben hin[1]) und läßt dann die einzelnen λόγοι folgen (Matth. 5, 44 f.).[2]) Sein Gedankengang ist dabei ein ganz eigenartiger; der Apologet verwendet eine Anzahl überlieferter Motive in sehr besonderer Weise. Er stellt der christlichen Lehre von der Feindesliebe die Doktrin der heidnischen Dialektiker, deren Themen er berührt[3]), gegenüber, zeigt, daß diese Schriftgelehrten in keiner Weise gute Menschen seien wie die Feindesliebe übenden Christen, sondern sich untereinander haßten, öde Theoretiker gegenüber dem werktätigen Sittlichkeitsleben der Christen, deren einfachste Persönlichkeiten, Handwerker und alte Weiblein, Gutes, Selbstverleugnung durch die Tat wirkten. Dies sind durchaus von der Tradition abweichende Gedankenkombinationen. Ein Apologet wie Justin (*Ap.* I 14, 3; *dial. c. Tr.* 35, 25; 133, 9) stellt die Feindesliebe der Christen ihren Verfolgern gegenüber als Beispiel hin, ein Tertullian vergleicht die Liebe der Christen untereinander mit der Lieblosigkeit in der heidnischen Welt (*Ap.* 39), und es ist eine weitere Sitte dieser Glaubensstreiter, die Überlegenheit der Ungelehrten, von Kindern und alten Frauen über die wohlunterrichteten Gegner energisch zu betonen (Justin: *Ap.* I 60, 11; Tat. 32 f.; Tertull. *Ap.* 46, 47; Lactant. *d. i.* V 19, 14, Augustin: *de c. d.* X 11).[4]) Aber damit noch nicht genug. Eben dieses Lob der Werktätigkeit auf Kosten der grauen Theorie, der Dialektik, ist nichts anders als — heidnisch-philosophische Denkweise. Denn es ist, als ob wir Athenagoras selbst reden hörten, wenn wir Seneca aufschlagen: *ep.* 45, 6 *quid mihi vocum similitudines distinguis* . . . . . .

---

1) θεοδίδακτος ist ein biblisches Wort (*Thess.* I 4, 9) und sonst in kirchlicher Literatur vorkommendes. 2) Der Satz: „segnet, die euch fluchen" steht hier ebenso wie Clemens: *Strom.* IV 14, 97 und Euseb. *Praep.* XIII 7, 5. — Noch Gregor: *c. Jul.* I 124 weist auf diesen Grundunterschied des Heidentums und Christentums hin. — Der Ausdruck Z. 18 τοῦ λόγου ἐξακούστου μετὰ πολλῆς κραυγῆς γεγονότος erinnert an Tatian 17, wo der Apologet von der Höhe herunterruft. 3) Für die geschichtliche Erklärung der einzelnen Ausdrücke genügt Chrysipp (Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta* vol. II). Chrysipp schrieb über die Schlüsse: Arnim p. 7; 76, über die Amphibolien: ebenda S. 6 und 45, 153 *(Galen: de soph. ex eloc. 4 vol. XIV p. 595 K.),* Etymologien finden wir S. 47 (9), ebendahin gehören die Synonyma und Homonyma: S. 45, 17 ff., die Prädikate (κατηγορήματα) haben wir S. 59, die Urteile (ἀξιώματα) S. 5; 62 ff., und zum ὑποκείμενον und κατηγορούμενον zitiere ich ebendaher S. 125 (Dexippus *in Arist. cat.* p. 23, 25 ***Busse***): ἓν μὲν τὸ λεγόμενον πρῶτον ὑποκείμενον ὡς ἡ ἄποιος ὕλη . . . δεύτερον δὲ ὑποκείμενον τὸ ποιόν, ὃ κοινῶς ἢ ἰδίως ὑφίσταται· ὑποκείμενον γὰρ καὶ ὁ χαλκὸς καὶ ὁ Σωκράτης τοῖς ἐγγενομένοις ἢ κατηγορουμένοις κατ' αὐτῶν usw. — Daß nach κατηγορούμενον ein den voraufgehenden anderen Genitiven entsprechender ausgefallen ist — διδασκόντων ergänzt Gesner — ist klar. 4) Ich zitiere hier nicht die Stellen, die vom Bildungshasse der Christen sprechen, weil, wie wir gleich sehen werden, dieser Athenagoras an unserer Stelle fern liegt.

9 *si utique vis verborum ambiguitates* (ἀμφιβολίας) *diducere, hoc nos doce, beatum non eum esse, quem volgus appellat* . . . . 10 *quid me detines in eo, quem tu ipse* ψευδόμενον *adpellas, de quo tantum librorum conpositum est? ecce tota mihi vita mentitur: hanc coargue, hanc ad verum, si acutus es, redige.* 48, 9 *hoc tibi, cum voles, manifestissimum faciam, et comminui et debilitari generosam indolem in istas argutias coniectam.* Und dasselbe sagt Philo: *de agric.* I 321 von dem ὅμιλος der Sophisten, der da die διπλᾶς καὶ ἀμφιβόλους λέξεις entwickle.[1]) Es ist also der alte Streit zwischen der die Menschen bessernden Philosophie und der Rhetorik, wenn auch jetzt in etwas anderer Form. Und nun erkennen wir, wie Athenagoras diese Stücke kombiniert hat. Zwei größere Gedanken haben sich zunächst bei ihm vermengt: 1) Die christliche Liebestätigkeit ist der heidnischen Lieblosigkeit überlegen (Tertullian). 2) Alle Theorie ist nichts, auf die Werke kommt es an. Die Vereinigung beider Ideen erfolgt aber nicht organisch; der Satz, daß die heidnischen Dialektiker sich untereinander hassen[2]), zeigt in seiner Gezwungenheit, daß die Gedanken doch nicht zusammen passen. Die Form des zweiten Satzes bei Athenagoras ist ebenfalls aus einer sich diesmal besser fügenden Kombination entstanden: aus dem hellenischen Satze von dem Unnutzen der Theorie und seiner christlichen Umformung, der Überlegenheit jener geistig Unmündigen.

Daß wir so sind, meint Athenagoras (Kap. XII), wirkt freilich auch unser Glaube an Gottes Walten über dem menschlichen Geschlechte, an die Rechenschaft, die er von uns und der Welt[3]) fordern wird, und so leben wir gerne in einem einfachen, selbstlosen und bescheidenen Dasein dahin, voll Vertrauen, daß, auch wenn man uns das Leben nimmt[4]), doch der Lohn im Jenseits dies Elend überwiegen wird.[5]) — Wieder vermeidet es hier der Apologet, nach dem Beispiele seiner etwas demagogischen Genossen sich auf eine laute Auseinandersetzung mit den Gegnern einzulassen, die den Christen vorwarfen, sie schwindelten allerhand Furchtgründe zusammen, um die Menschheit aus Angst vor der Strafe des Himmels dem Christentum zuzutreiben (Justin: *Ap.* II 9; Celsus: Orig. III 16; IV 10; Clementina XI 11). Denn ihm gilt es hier ein ganz anderes: er will den Vorwurf der ἀθεότης widerlegen. Darum fügt er geschickt als praktisch wirkenden Gegengrund den Hinweis auf

---

1) Sehr ähnlich ist auch Arnobius II 6; 11. Auch Clemens stellt sich ablehnend (*Str.* II 1, 3); das 8. Buch der *Stromateis* ist aber schon eine Lehre der Dialektik. 2) Die Lesart Z. 28 τὰ ἀπόρρητα ἑαυτοὺς ταῦτα μεταλλεύοντες καὶ ἀεί τι ἐργάσασθαι ἐπιθυμοῦντες κακόν wird beanstandet. Schwartz nimmt nach ἑαυτοὺς eine Lücke an, ergänzt λέγοντες und tilgt vor ἀεί das καί. Aber was sind dann die ἀπόρρητα ταῦτα? Dies muß sich doch auf die obengenannten Begriffe beziehen. Wie können sie sich diese Abscheulichkeiten nachsagen? Ich möchte beim Überlieferten stehen bleiben und so interpretieren: sie suchen fortwährend beieinander in häßlicher Weise nach diesen ekelhaften Dingen zu spüren (μεταλλεύω τινά τι), d. h. sie sehen nach, was der andere von der τέχνη λόγων, den Kunstmitteln, versteht, kritisieren also stets den anderen. 3) κόσμος im Sinne der von Gott abgewandten Welt (Cramer: *Wörterbuch der neutestamentlichen Grācität*[3] 597). 4) τὰς ψυχὰς setze ich Z. 8 nach Analogie von Kap. III z. E. 5) Die Lesart ist korrupt; einem Autor, der verhältnismäßig gut schreibt, mag ich den Genitiv ὧν nicht zutrauen. Die Lesart von Wilamowitz οἷον ἐκεῖ κομιούμεθα μισθὸν ist darum sehr bestechend.

den Glauben der Christen an die ewige Gerechtigkeit ein. Damit wird aber nun ähnlich wie oben (XI) ein anderes Moment verbunden. Bekanntlich werfen die Griechen den Christen ihr Duckmäusertum vor, das gedrückte, unfrohe, linkische, weltfremde Wesen kleiner Leute (Minuc. 8, 4; 12, 2; Cels. Orig. III 18; VIII 55; vgl. Aristides Rhetor: *or.* 46 p. 402 *Dind.* sqq.). Darauf antworten diese öfter mit sehr weltlichem Stolze, indem sie auf Senatoren und Gelehrte in ihren Reihen hinweisen (Tertull. *Ap.* 37, 17;[1]) Orig. *c. C.* VI 14).[1]) Das liegt Athenagoras fern, er spricht selbst zuerst von dem einfachen Dasein der Christen und weiß es dann nicht ohne Anlehnung an die Bibel (*Röm.* 8, 18) gerade aus dem Hinweise auf die himmlischen Güter zu begründen. So vermeidet er überall die Heerstraße und geht seinen eigenen Weg, die apologetischen Motive auf neue Weise miteinander verknüpfend. — Dasselbe bemerken wir gleich wieder in den nächsten Worten. Die Richter der Unterwelt, bekannt aus jener erhabenen Stelle Platons (*Gorg.* 523 c ff.), erscheinen nicht selten in der erbaulichen Literatur der Griechen (Plutarch: *Consol. ad Apoll.* 36, vgl. Cic. *Tusc. disp.* I 5, 10; Lukian: *Jupp. conf.* 18; Porphyr. *v. Plot.* 22); die Platostelle ist dann von dort übergegangen in die christliche Literatur (Justin. *Ap.* I 8, 4 [vgl. Tat. 6; 25]; Tertull. *Ap.* 23, 85; *ad nat.* I 19, 8[2])). Aber Athenagoras gibt dem gleich eine andere Spitze. Zeigen die anderen Apologeten den Unterschied zwischen den heidnischen Richtern und dem einen christlichen Gott, der allein alle Menschen richte, so dehnt Athenagoras dies Gericht gerade auf die heidnischen Richter selbst und ihren Vater, d. h. Zeus aus[3]) und zieht dadurch auch die christliche Vorstellung, welche die heidnischen Götter in der Hölle leiden sah (Minuc. 35, 2; Tertull. *de spect.* 30, 5; Cyrill *c. Jul.* VI 211), mit in seine Argumentation hinein.

Und nun folgt noch einmal und viel schärfer als in Kap. XI eine Gegenüberstellung des „wir" und „ihr". Freilich fehlt ihr bei aller Schärfe doch jede Schroffheit und Bitterkeit. Athenagoras meint die gesamte Heidenwelt, ebenso wie es Tertullian tut, er greift aber nur einen Teil der Gegner, hier die Epikureer heraus, um sie mit einem *de resurr.* XIX wiederholten Zitate des Apostels (*Kor.* I 15, 32) — als echter Sohn seiner Zeit tut er es nicht ohne Beziehung auf einen Homervers (Π 672)[4]) — zu treffen. Denen gegenüber stellt er nun die vom Streben der Gotteserkenntnis[5]) geleiteten Christen, wie sie nur nach göttlichen, ja theologischen Dingen forschen: es ist die Ausführung dessen, was Tatian über das Philosophieren der Christen (32; 33) berichtet und im allgemeinen der Inhalt des oben in Kap. X von Athenagoras selbst Entwickelten. Man kann sich wohl denken, daß damals von diesen

---

1) Vgl. meine Abhandlung über die *Acta Apollonii* 283. 2) In seiner gründlichen Weise hat dann Eusebius, der sich nicht wie die meisten Apologeten mit der einfachen Übernahme begnügt, sondern die Stellen selbst nachschlägt, den ganzen Passus ausgeschrieben (*Praep.* XII 6). 3) Ähnlich Euseb. *Praep.* XII 6, 23: ὁ δὲ θεῖος λόγος μαρτύρεται πάντας δεῖν παραστήσεσθαι τῷ βήματι τοῦ θεοῦ. . . . 4) Vgl. auch *de resurr.* XVI. — Die handschriftliche Lesart verbessert Wilamowitz: die Verbesserung bestätigt Clem. Alex. *Protr.* X 102 (Preuschen). 5) τὸν ὄντως θεόν, wie Schwartz für das handschriftliche τὸν ὂν ἴσως θεόν absolut richtig schreibt. Der ὄντως θεός kehrt unzählige Male bei Philo wieder. — Z. 19f. möchte ich τῶν τοιούτων schreiben.

Dingen in den christlichen Konventikeln viel geredet wurde, daß die Auseinandersetzung der Apologeten mit ihren Gegnern hier nicht selten vorbereitet ward oder wenigstens ihr Echo fand.

Gleichwohl verläßt der Apologet nicht sein eigentliches Thema, die Bedeutung des πρακτικὸς βίος der Christen hervorzuheben. Darum geht er vom θεωρητικὸς βίος wieder über auf den Kern der christlichen Lehre, die Menschenliebe und besonders die Feindesliebe, die er in Anlehnung an Lukas 6, 32; 34 parenthetisch behandelt, um dann den Inhalt der ganzen letzten Darlegung zusammenzufassen: solche Menschen, die, um dem Gerichte zu entgehen, so leben, dürfen nicht für Gottesleugner gelten.

Doch das Gesagte genügt, Athenagoras erklärt (vgl. Kap. VI), er wolle seinen verehrten Hörern nicht weiter lästig fallen, die jetzt eine Probe des Ganzen erhalten hätten.[1]) Der Apologet kommt jetzt, nachdem er den Begriff der ἀθεότης als eines Ganzen erfaßt und die Anklage daraufhin widerlegt hat, zu dem eigentlichen Kerne der feindlichen Beschuldigungen (Kap. XIII). Wir haben oben S. 169 gesehen, daß die Christen die ἀθεότης falsch auslegten, um ihr Bekenntnis daran entwickeln zu können: die Gegner nannten sie nicht „gottlos", sondern nur „götterlos". Kein Heide hatte etwas dagegen einzuwenden, daß die Christen nur einen Gott verehrten, er forderte aber, daß sie auch seine Götter mit verehrten und brauchte dabei das Bild vom Cäsar und seinen Dienern (Clem. *Rec.* V 19; Clement. X 14 vgl. Tertull. *Ap.* 24; Maxim. Taurin. *tract. IV. c. pag.* 732[2])). Gegen diese Leute, die weder den φυσικὸς noch den θεολογικὸς λόγος[3]) kennen, wendet sich nun Athenagoras mit voller Schärfe.[4]) Heidnischer Gottesdienst ist dasselbe wie Opfer. Wie sehr die Christen dies verabscheuten, ist bekannt; daß ferner das philosophische Heidentum theoretisch das Opfer verwarf, haben wir oben gesehen (vgl. die Einleitung). Auch der Ersatz des Fettdampfes und der Blumen (vgl. Justin: *Ap.* I 9, 1; 24, 2) durch das Gebet wird von frommen Hellenen gleich Apollonios von Tyana (? Euseb. *Praep.* IV 13) gefordert. Athenagoras setzt dafür, wie sonst wohl die Christen das Gebet und den Sang auf Gott als ihr Opfer bezeichnen (Clem. Al. *Str.* VII 7, 36; 49; *Acta Apoll.* 8; *Sib.* VIII 334 f.; 488 ff.; Ps. Melito 9), den Preis der Schöpfung. Die Aufzählung der Herrlichkeiten der Welt dient nach stoischem Vorgange den Apologeten dazu, um auf den hinter der Schöpfung stehenden δημιουργός hinzuweisen[5]): Athenagoras hat die Schlußfolgerung abgebrochen und den Rest der Ausführung, die Wunder der Schöpfung in eine andere Verbindung gebracht, in die sie übrigens trefflich hinein-

1) Das Bild von dem Honig und den Molken (ὀρός) ist mir sonst unbekannt. Auch Theophilus braucht gelegentlich solche Bilder (II 12). 2) Die Vorstellung scheint stoisch zu sein: vgl. S. 178 oben. 3) Über den φυσικὸς und θεολογικὸς λόγος konnte Athenagoras aus einem Handbuche Bescheid wissen; Diogenes Laertios (VII 33, 41) läßt Kleanthes die Philosophie in 6 λόγοι zerlegen, der fünfte und sechste sind die beiden oben genannten. 4) ἀθεώρητος in der Bedeutung „ahnungslos" findet sich sonst nicht; bei M. Aurel I 9 ist die Stelle korrupt. 5) Vgl. zu Aristides I 1 S. 33; 35. Die dort angeführten beiden Stellen: Theophil. I 6 und Lactant. *d. i.* II 5 beweisen übrigens, daß bei Athenagoras nicht mit Wilamowitz συνήγαγεν τὸ ὕδωρ εἰς θάλασσαν geschrieben werden darf, sondern daß der Plural richtig ist.

passen.[1] — Den Schlußpunkt nun desto kräftiger zu setzen, dient ihm ein platonisches Homerzitat (*Resp.* 364 df. aus I 499 ff.)[2]) in enger Vereinigung mit einer Bibelstelle (*Röm.* 12, 1). Das ist schon völlig die Schreibweise des Clemens Alexandrinus.[3])

Nachdem also Athenagoras schnell auf den Punkt, der in der ganzen Christenfrage der springende war, das Opfer, einen Vorstoß ausgeführt, kehrt er (Kap. XIV) zur Behandlung der Frage nach den vielen Gottesdiensten der Heiden zurück. Daß die einzelnen Kulte nicht mit einander stimmten[4]), daß sie durch ihre Masse und Verschiedenheit sich untereinander selbst aufhöben, ist, wie wir oben gesehen (zu Kap. I S. 160), die Anschauung der Epikureer und Skeptiker; die schon angeführten Stellen aus Lukian (*Jupp. trag.* 42; *Deor. conc.* 12) sind durchaus gleicher Tendenz wie Athenagoras an unserer Stelle, die also den ursprünglich hellenischen Sinn zeigt, den sie im 1. Kapitel nicht mehr hatte. Beide, Athenagoras wie Lukian (*deor. conc.*) kennen den thasischen Theagenes, auch Hektor kommt vor, und zuletzt erscheinen gleichfalls in beiden die Ägypter (*Jupp. trag.*). Es ist hier also dieselbe Quelle benutzt, und da in Kap. I nicht nur die ursprüngliche Tendenz, wie wir schon beobachtet haben, dieselbe ist wie hier, sondern auch der Inhalt sich in beiden Kapiteln, dem ersten wie dem 14., berührt[5]), so stammen beide aus derselben Vorlage oder sehr ähnlichen Quellen. Dies Ergebnis wird auch durch den sonstigen Charakter der beiden Kapitel bestätigt. Wir sahen s. Z., daß Athenagoras' Quelle eine ziemlich gelehrte war, und auch hier verrät sich der Apologet als ein Mann von einiger Bildung, der nicht zum nächstliegenden Traktätchen gegriffen hat. Die göttliche Verehrung der Metaneira in Athen ist nur aus Athenagoras bekannt[6]), der Apollon Aristaios sonst nur aus einer Inschrift (*C I G* 2364)[7]), von Lysanders Kulte auf Samos wissen wir

1) Ähnlich ist immerhin Minuc. 32, der die Erkenntnis Gottes aus der Natur an die Frage, wie Gott zu verehren sei, anschließt. — Es sind hier nun noch einige textkritische Fragen zu erledigen. οὖν nach ὅταν ergänzte vor Schwartz schon Maranus, τὸν fügt Schwartz vor cυνέχοντα vielleicht richtig hinzu, danach will derselbe vor ἐπιcτήμῃ: τὸν κόcμον καὶ προcέχοντεc τῇ ergänzen. Ein Objekt fehlt, wie schon meine Anmerkung unter dem Texte besagt, allerdings nach ἐποπτεύοντα, aber ἐπιcτήμῃ καὶ τέχνῃ möchte ich als *dativi instrumenti* fassen und allenfalls davor πάcῃ einsetzen. 2) Es ist derselbe Text, wie Platon ihn hat: τοὺc μὲν für μὲν τοὺc. Das beweist aber nicht, daß Athenagoras Platon selbst aufgeschlagen hat (vgl. oben zu Kap. VI S. 175), die Verse können auch bei einem Platoniker gestanden haben, wie sie sich ja dann noch bei dem Neuplatoniker Hierokles (Stob. I p. 63, 22 *Wachsm.*) finden. 3) Z. 16 hat Schwartz richtig δεῖ aus δὲ gemacht; ebenso stimme ich ihm bei, wenn er in καὶ die Verdeckung einer Lücke findet und etwa τί δὲ θυcίαν ergänzen will. — Die ὁλοκαυτώcειc können aus der LXX stammen, das Wort kommt aber auch sonst vor. 4) Ich halte Z. 20 an dem ἴcαcι fest, wenn nachher mit Maranus μάτην eingeklammert wird, Wilamowitz' μάτην προcίαcι kommt mir nicht ganz concinn vor. ἴcαcι entspricht besser dem νομίζομεν. 5) Z. B. die spartanischen Kulte und Hektor. Ich verstehe nicht recht, warum Schwartz Z. 23 Ἕκτορα streicht. Der Sinn des Ganzen ist ja freilich: die Ilienser können nicht einmal den Namen des Menelaos ertragen, aber dieser bleibt m. E. auch bei unserer Lesart bestehen, und ein eigner Kult der Ilienser muß angeführt werden. 6) Roscher: *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* II 2847. 7) Preller-Robert: *Griechische Mythologie* I 456, 4. Über den Zeus-Aristaios vgl. Roscher *a. a. O.* I 549.

durch Duris (Plutarch: *Lysander* 18), die Geschichte von Theagenes, dessen Statue — nicht er selbst war es, wie man aus Athenagoras' kurzen Worten schließen könnte[1]) — den Totschlag in Olympia bewirkte, steht sonst nur bei Pausanias VI 11, 6, und wenn die folgenden Angaben über Philippos, Onesilaos, Hamilkar[2]) sich bei Herodot (V 47; 114; VII 167) finden, so beweist dies nicht, daß Athenagoras sie sich dort gesucht hat, denn Herodot wird gerade von der philosophischen Literatur um seiner kostbaren Notizen willen gern in Anspruch genommen.[3]) Und weiter noch ist der Charakter dieses Stückes der gleiche wie Kap. I. Bemerkten wir dort, wie neben der allgemeinen Tendenz, die Masse der Kulte gegen ihren Wert auszuspielen, auch noch der Gedanke: welche Götter sind das, die gefrevelt haben! unterlief, so tritt dies hier erst recht in den Zusätzen zu Theagenes' und Lysanders Anführung hervor. Die unmittelbare Quelle des Athenagoras war also, um alles zu sagen, ein guter polemischer Traktat, der Apollodors Material benutzte (Vgl. S. 161).[4]) — Desgleichen ist, wie wir schon öfter gesehen haben, der verächtliche Zusatz über die Ägypter Stil in dieser polemischen Literatur. Freilich ist Athenagoras zu fein, um sich selbst (vgl. Kap. I) hier allzu sehr zu kopieren. Er greift vielmehr den Nonsens der Osirisfeier heraus[5]), von der er an einer späteren Stelle (XXVIII), ihren ganzen Widersinn betonend, noch einmal ausführlicher redet. Dasselbe, mit der gleichen Pointe, finden wir in der hellenischen Literatur (Xenophanes bei Plutarch: *de Is. et Os.* 379*b*; *amat.* 763d; *de superst.* 171e[6])), und der Spott über die klagenden Priester Ägyptens war in der philosophischen Literatur auch sonst nicht selten (Seneca: *fr.* 35; Juvenal VI 533f.; Max. Tyr. VIII 5). Später haben sich dann die Apologeten dieses τόπος noch häufiger angenommen.[7]) — Und nun die Schlußfolgerungen. Im ersten Kapitel hatte der Apologet gefragt: wenn ihr nun alle diese verschiedenen Kulte gestattet, warum dürfen wir da nicht

---

1) Schwartz ergänzt daher Ἀστυπαλαιεῖς Κλεομήδην. 2) Freilich ist die zunächst folgende Angabe Ἀλκμὰν καὶ Ἡσίοδος Μήδειαν ἢ Νιόβην Κίλικες nach Form und Inhalt ganz verzweifelt. Schwartz hat, kühn und glänzend wie fast immer, vorgeschlagen: Ἀκαρνᾶνες Ἀμφίλοχον, Μῆδοι Δηιόκην, Μόψον Κίλικες. Aber ich möchte darauf hindeuten, daß für Niobes Kinder allerdings Alkman und Hesiod zitiert werden (Ailian. *v. h.* XII 36); so glaube ich es, daß wir hier mit einem Glossem rechnen müssen; ein Dichterzitat hat in dieser Umgebung ja nicht den mindesten Sinn. Danach ist das ἢ natürlich korrupt und vor Κίλικες fehlt etwas, also, wie Schwartz will, Μόψον oder vielleicht auch Κίλικα.
3) Die schöne Geschichte von der Fußwanne, aus der man nachher ein Götterbild gemacht hatte (Herodot II 172), die Athenagoras wieder anders als seine oberflächlichen Genossen mit dem Herodotzitate selbst belegt (Kap. XXVI) wird, wie oben S. 102 gezeigt ist, von Justin: *Ap.* I 9, 2 schon als eine bekannte eingeführt, d. h. sie stammt aus einer von den Apologeten benutzten griechischen Quelle. Die Philosophie benutzt den Herodot gern, so z. B. Cicero: *de div.* I 53, 121 (Poseidonius), Seneca, der ihn aber nicht nennt: *de ira* III 14f.; 16; 20; *de brev. vit.* 17; dann auch Sext. Emp. ὑπ. III 31; Max. Tyr. XXVIII 5; Celsus: Orig. I 5; V 34; 41; VI 39; VII 62. 4) Der Satz: ἐπιλείψει με ἡ ἡμέρα ... braucht nicht attizistisch zu sein (vgl. Lysias *c. Erat.* 1; Demosth. *de cor.* 296 u. a.), dasselbe haben wir auch *Hebr.* 11, 32. 5) Denn dies bedeutet ὡς ἐπὶ τετελευτηκόσιν. 6) Vgl. den angeblichen Herakleit in der Tübinger Theosophie 69; Epiphan. *Anc.* 104; s. auch Clem. Al. *Protr.* II 24. 7) Theophil. I 9; Minuc. 22, 1; Firmic. 2, 3.

unserem Brauche anhängen? jetzt heißt es: diese verschiedenen Kulte, unter denen sich auch widersinnige finden, beweisen den Mangel an Einheit. Wir können daher ebensowenig uns allen diesen Kulten ergeben, wie es die sonstige Welt tut. Also sind wir nicht sündiger als diese. Mit Nachdruck, jedoch eigentlich unnütz, wiederholt dabei Athenagoras noch zum Schlusse den stützenden Satz: οὐ γὰρ τοὺς αὐτοὺς πάντες ἄγουσι θεούς.[1]

Dann wendet er sich (Kap. XV—XVIII) zur Bilderverehrung, um danach, in einer längeren Digression auch die Anschauungen von den griechischen Göttern im einzelnen zu behandeln. Die Christen können (XV) die Bilder, den Stoff an Stelle Gottes ebensowenig verehren, wie sie die Welt und die Elemente anstatt des Bildners anbeten, ebenso wenig wie sie den Thon für höher halten als die formende Künstlerhand. Die Welt ist zwar schön (XVI), aber auch der Cäsaren Palast weist alle Besucher auf den Besitzer, den Herrn hin. Gott aber — darin besteht der Unterschied — hat sich nicht so, wie der Kaiser seinen Palast für sich, die Welt zum eignen Hause bereitet, sondern er bedarf ihrer nicht, er ist alles sich selbst. Er leitet diese Welt, sie ist sein Instrument, auf dem er spielt; aber Instrumente bekränzt man beim musischen Agon doch nicht. Mag nun die Welt sein, was sie will, platonische τέχνη, peripatetische οὐσία und σῶμα, mag man die Teile des Weltalls δυνάμεις nennen, die Christen verehren alles dies nicht, sondern nur den Schöpfer, der den Elementen seine Befehle gibt. Er hat sie schön geschaffen, aber vergänglich bleiben sie doch, wie denn auch Platon (*Politic.* 269d) den Himmel der Veränderung unterworfen sein läßt. Also, schließt der Apologet, da ich die Elemente nicht als Götter verehre, so nenne ich auch nicht Götter die Bilder, deren Verfertiger mir als Menschen wohlbekannt sind.

Wir haben es wieder mit einem in mannigfacher Beziehung sehr eigenartigen Gedankengange zu tun. Die Parallele: ὕλη der Götzen und die Künstler auf der einen Seite, ὕλη der Welt und der Weltbildner auf der anderen ist sehr merkwürdig: da sie meines Wissens erst wieder ähnlich bei Athanasios (*c. gent.* 20) begegnet, so ist sie vielleicht originell. Freilich möchte ich auch hier höchstens an eine selbständige Umformung älterer Motive glauben. Es ist von früher her bekannt, daß die Verehrung der Götzen und der Elemente in den alten Apologien ziemlich schnell auf einander folgt (vgl. die Weisheit Salomonis 13 = Philo: *de decal.* II 191; *de mon.* II 213f. Tatian 4; vgl. die Einleitung und S. 50). Athenagoras hat beides, Götzen- und Elementverehrung zu verschmelzen gewußt.

Aber diese Vereinigung ist keine ganz äußerliche; Athenagoras hat nach einer inneren Verbindung gesucht. So sehr die Christen auf die Stoa angewiesen sind, so oft sie, wie auch gleich etwas weiter ausgeführt werden soll, den Beweis von der Existenz Gottes ihr entlehnen, so wollen sie doch bekanntlich von einem Gotte, der die Hyle durchdringt, ja mit ihr eins ist, nichts wissen. Daraus gewinnt nun Athenagoras

1 Dasselbe Argument: οὐ πάντες πάντας προσκυνοῦσι θεούς braucht der Märtyrer Dionysios (Euseb. *h. e.* VII 11, 8). Natürlich gilt so etwas noch heute als authentischer Ausspruch.

die Berechtigung zu seiner Parallele zwischen dem Stoffe der Bilder und der Hyle des Weltalls, dem Verfertiger der Idole und dem Schöpfer des Kosmos. Wir setzen, so schließt er, die Materie nicht gleich Gott, denn das hieße ein Werk mit seinem Künstler gleichsetzen, also deckt sich auch nicht der Stoff der Götzen mit der darzustellenden göttlichen Macht. Überzeugend ist diese Parallelisierung nicht; im Gegenteil, dadurch, daß sie in etwas die heidnischen Götter, denen die Idole nicht entsprechen, vorauszusetzen scheint, schafft sie ein recht schiefes Verhältnis.

Nach Kap. IV charakterisieren wieder die beiden Kapitel (XV; XVI) vortrefflich die Art und Weise des christlichen und auch des früheren jüdischen Denkens, das stets nur bis zu einem gewissen Punkt die griechische Argumentation benutzt, um dann plötzlich abzuschwenken und ganz andere, ja die entgegengesetzten Folgerungen zu ziehen. Athenagoras, dessen Terminologie sich durchaus im Bannkreise der griechischen Philosophie[1]) hält, stellt seine Beweisführung zunächst ganz auf stoischen Boden. Wir wissen, daß diese Sekte Gott aus seinen Werken erkannte; wie hinter einem Kunstwerk als schaffende Ursache der Künstler stehe, wie ein schönes Haus den kunstvollen Baumeister verrate, das fahrende Schiff den Steuermann, das Gymnasion seinen Leiter, so die Natur in ihrem planmäßigen Dasein den Schöpfer und Erhalter: das haben die Griechen unzählige Male wiederholt, Juden und Christen nachgesprochen.[2]) Aber wenn die Stoa nun in jedem Stücke der Weltordnung Gott wiederfand, so sprang die jüdisch-hellenistische wie die christliche Lehre an diesem Punkte ab, und obwohl sie mit jener den Schöpfer über das Werk stellte[3]), hielt sie doch das Werk für vergänglich und erklärte, hier mit den Skeptikern gehend, wie wir oben bei Aristides (S. 50) gesehen, daß sie τὰ λυτὰ καὶ φθαρτὰ τῷ ἀιδίῳ (Athenagoras) nicht gleichsetzen könne.[4])

1) S. 131 Z. 11 τὸ νοητὸν καὶ τὸ αἰcθητόν: Beispiele notiere ich nicht; Philo, Maximus, Clemens, Origenes, Porphyrios, Euseb. sind voll davon (vgl. Kap. XXXVI). Z. 20 πανδεχὴc ὕλη: vgl. Theophrast bei Simplic. in phys. f. 6v (Diels: *Doxogr.* 485, 2) τὸ μὲν ὑποκείμενον ὡc ὕλην, ὁ προcαγορεύει πανδεχέc; Albin: *isag.* p. 163, 3; Z. 27 εἴδη τῆc ὕληc: vgl. Aristoteles bei Diels *a. a. O.* p. 448, 10. Kap. XVI S. 132 Z. 12 ἀπαθεῖ ἀέρι . . . τὴν παθητὴν ὕλην = *Doxogr.* p. 336, 12; 320, 22. Es ist also alles Weisheit des Handbuchs. 2) Sext. Emp. *adv. math.* IX 75: ὡc χαλκούργημα περικαλλὲc θεαcάμενοι ποθοῦμεν μαθεῖν τὸν τεχνίτην ἅτε καθ' αὑτὴν τῆc ὕληc ἀκινήτου καθεcτώcηc, οὕτω καὶ τὴν τῶν ὅλων ὕλην θεωροῦντεc κινουμένην καὶ ἐν μορφῇ τε καὶ διακοcμήcει τυγχάνουcαν εὐλόγωc ἂν cκεπτοίμεθα τὸ κινοῦν αὐτὴν καὶ πολυειδῶc μορφοῦν αἴτιον, vgl. 26; Cicero: *de n. d.* II 5, 15ff.; περὶ κόcμου 7 p. 400b 6; Lukian: *Iupp. trag.* 46 usw. Wendland: *Philos Schrift über die Vorsehung* S. 10, wo auch die Stellen aus Philo angegeben sind. Von Christen führe ich an: Theophil. I 5; Minuc. 18, 4; Athanasios 39; 47; Euseb. *Praep.* VII 3, 3. Natürlich ließen sich diese Stellen noch stark vermehren. 3) Für die Juden vgl. Philo: *de decal.* II 192 ὅτι τοῦ τεχνιτευθέντοc ὁ τεχνίτηc ἀμείνων; vgl. auch *de v. c.* II 472; für die Christen s. z. B. Athanas. 47; Lactant. *d. i.* II 5, 5. Anders ist Theophilus II 4.
4) Ich habe hier noch allerhand zu meinem Texte zu bemerken. Die elegante Vervollständigung des Satzes Z. 16ff.: ὡc γὰρ ὁ κεραμεὺc . . . δημιουργόc, wie sie Wilamowitz vorgeschlagen hat, die zu dem Gliede ὕλη μὲν . . . τεχνίτηc δὲ die Korresponsion herstellt, halte ich nicht für notwendig, weil m. E. der Nachsatz καὶ ὁ θεὸc . . . τέχνην auch so in seinem Sinne wohlverständlich bleibt. Hingegen ist Z. 25 mit Schwartz οὐχ ἡ ὕλη für (οὐχ) ὕλῃ zu schreiben. Gleich danach jedoch habe ich mich wieder nicht für das schöne δικαία ἔχειν entscheiden können.

Darüber haben sich denn die Griechen auch gewundert, wenigstens spricht Celsus sein Befremden über die Inkonsequenz der Juden aus (Orig. V 6). Juden und Christen denken hier eben absolut identisch, und daher kann Athenagoras seinen Vergleich vom πηλός und κεραμεύς auch ebenso wohl aus der Weisheit Salomos 15, 7 wie aus *Röm.* 9, 21 haben.

Im gleichen Charakter geht es weiter. Die Schönheit des Kosmos, eins der stoischen Hauptargumente, hatte Athenagoras in ähnlichem Sinne schon oben (Kap. IV S. 170) verwendet, und wir hatten dort schon die Stelle aus [Plutarch] aufgeführt, die kurz den Gedanken der Stoa bezeichnete. Mehr Bedeutung noch hat [Plutarch] für unseren Passus, der mit ihm nicht nur im Gedanken, sondern auch in der Form nicht unwesentlich übereinstimmt (καλὸς δὲ ὁ κόσμος)[1]; etwas Ähnliches mag also dem Apologeten vorgelegen haben.[2]) Aber wenn auch die Schöpfung schön ist, so kann man, fährt Athenagoras wie oben Z. 17 fort, doch nicht diese, sondern darf man nur den τεχνίτης verehren. Diese Anerkennung der Schönheit, die doch nicht zu einem falschen Kulte verführen dürfe, findet sich schon in der hellenistischen Literatur (Weish. Sal. 13, 3 f.; Philo: *de m. op.* I 1 f.) und ist daraus in die christliche übergegangen. — Schon oben war die Rede davon gewesen, daß der Stoiker von einem schönen, wohlgeordneten Hause auf den Baumeister und Herrn schloß. Dies Moment verwendet Athenagoras nun in seiner uns schon bekannten Weise. Er führt, natürlich nicht ohne den kaiserlichen Zuhörern zu schmeicheln (παρ᾽ ὧν ἄν, ὧν δέοιντο, καὶ τύχοιεν)[3]), den kaiserlichen Palast ein; den bewunderten die Bittsteller wohl nebenher[4]), aber sie ehrten doch wesentlich die kaiserlichen Besitzer.[5]) Aber damit noch nicht genug; es steckt noch eine Pointe darin. Es ist nicht einfach Schmeichelei, daß hier der kaiserliche Palast zum Beispiele gewählt wird. Gerade in dieser Art philosophischer Literatur war der Vergleich mit irdischen Herrschern, dem Großkönige oder dem römischen Cäsar, häufig (vgl. oben zu XIII S. 186).[6]) Und gleich wird auch diesem Gedanken wieder eine neue Spitze gegeben: ihr baut Paläste für euch, Gott bedarf der Schöpfung nicht; denn er ist sich alles selbst — eine Stelle, die in philonischen Farben Ausführung findet und von anderen Apologeten ähnlich behandelt wird.[7]) Ein Fortschritt gegen frühere ähnliche Ausführungen im 10. Kap. S. 127 Z. 25 ist es allerdings, daß der Apologet Gott geradezu als πνεῦμα und δύναμις bezeichnet und diese Kräfte nicht mehr nur in Verbindung mit ihm setzt.

---

1) Auch Tatian 19 κόσμου μὲν γὰρ ἡ κατασκευὴ καλή klingt daran an. 2) Bei [Plutarch] fehlt die Stelle über die ἄρκτος. — Ich schreibe übrigens, wie man sieht, nicht mit Schwartz, der an [Plut.:] πάντων γὰρ τῶν ὁμογενῶν τὸ περιέχον καλὸν ὡς ζῷον καὶ δένδρον erinnert, ὡς περιέχον, sondern lasse das einfache περιέχων der Handschrift als wohlverständlich stehen. 3) So schreibe ich natürlich mit Wilamowitz. 4) τηνάλλως attizistisch: Schmid, *Der Attizismus* II 157. 5) πάντα ἐν πᾶσιν nicht nur bei Paul. *Kor.* I 15, 28 (*Kol.* 3, 11; *Kor.* I 10, 33), wie Schwartz will, sondern gut hellenisch: Maximus Tyrius XXXII 4. 6) Vgl. dazu noch Philo: *de decal.* II 191; Maxim. Tyr. XVII 12; Euseb. *Theoph.* S. 55, 12 ff. *Greßm.*; Macar. Magn. IV 25; Zachar. *dial.* p. 191 sq. u. a. 7) Philo: *de cher.* I 156; *de mut. nom.* I 579; *de somn.* I 630; *leg. all.* I 52 (vgl. oben S. 178 zu Kap. VIII). Tertull. *adv. Prax.* 5, 2 *ante omnia enim deus erat solus, ipse sibi et mundus et locus et omnia* (Minuc. 18, 7).

Das hellenistische Element herrscht auch im Folgenden vor. Freilich klingt, was Athenagoras vom Rhythmus der Welt, von Gott als dem Erreger der Töne und dem Sänger des dazu erklingenden Liedes sagt, sehr pythagoreisch. Aber Philo ist ja selbst stark Neupythagoreer (vgl. oben S. 173)[1]), die Welt, in die der Mensch eintritt, hat nach ihm (*de op. m.* I 18) θαυμασιωτάτας . . . . χορείας ἐν τάξεσιν ἡρμοσμένας καὶ ἀριθμῶν ἀναλογίαις καὶ περιόδων συμφωνίαις (vgl. p. 12), der Himmel (*de somn.* I 625) ἀεὶ μελῳδεῖ κατὰ τὰς κινήσεις τῶν ὄντων ἐν αὐτῷ τὴν πάμμουσον ἁρμονίαν ἀποτελῶν[2]), und wir haben ja schon sein Bild von der menschlichen Seele als dem ὄργανον kennen gelernt (Kap. VII S. 180). — Für diesen neuen Vergleich wiederholt nun Athenagoras die obige Folgerung; er betet das Werkzeug nicht an wie vorher nicht den Stoff des Künstlers[3]): die Begründung, die er dafür noch anführt, daß man ja auch nicht die Harfen der siegreichen Künstler bekränze, ist mir in dieser Form aus Tertullian: *ad. nat.* II 5, 18 bekannt, in etwas anderer aus Macarius Magnes IV 29, der vom siegreichen Rosse denselben Vergleich braucht: also wird Athenagoras ihn wohl vorgefunden haben.

Der Apologet hat bisher die hellenische Tradition, wenn auch auf seine Weise, gründlich benutzt, hat die *loci communes* geschickt verwertet. Aber es widerstrebt ihm, ohne Zitate eine Darlegung zu schließen. Und obwol wir finden, daß in seinem Sinne die Sache für bewiesen gelten könnte, bemüht er doch in ziemlich ermüdender Weise noch verschiedene philosophische δόξαι heran. Natürlich hat er dazu sein Handbuch benutzt. Nach Platon, sagt er, sei die Welt eine τέχνη; damit meint er die Stelle des Timaios p. 33c: αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφὴν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον . . . . ἐκ τέχνης γέγονεν, die auch von Stobaios p. 182, 13 *Wachsm.* zitiert wird. Dann nennt der Autor die Ansicht der Peripatetiker, nach denen die Welt οὐσία καὶ σῶμα sei. Das ist, wie man leicht sieht, eine ziemlich flüchtige Verallgemeinerung der oben Kap. VI S. 175 angeführten δόξα: [Plutarch:] *Plac.* I 7, nach der die σφαῖρα τοῦ παντὸς ein αἰθέριον σῶμα ist; von οὐσία fällt dort kein Wort.[4]) Charakteristisch mengt Athenagoras natürlich in dies Zitat ein anderes aus Paulus (τὰ πτωχὰ καὶ ἀσθενῆ στοιχεῖα ∼ *Gal.* 4, 9). Und ebenso wie oben auf Platon und Aristoteles die Stoa folgte, so

---

1) Zeller: *Die Philosophie der Griechen*⁴ III 2 S. 439ff. 2) Ganz ähnlich ist auch περὶ κόσμου 6 p. 399a, 14ff. und Maxim. Tyr. XIX 3. — Die himmlische Musik im Weltganzen wie in der Menschenseele behandelt dann Clem. Al. *Protr.* I 5. 3) Etwas anders Tatian 4, der, nach stoischer Weise argumentierend, zu diesem Ergebnisse kommt: δημιουργίαν τὴν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένην χάριν ἡμῶν προσκυνεῖν οὐ θέλω. γέγονεν ἥλιος καὶ σελήνη δι' ἡμᾶς· εἶτα πῶς τοὺς ἐμοὺς ὑπηρέτας προσκυνήσω; Wieder anders Philo: *de decal.* II 190, der nicht die Diener vor dem Herrn ehren will. 4) Schwartz ändert Z. 12f. ἀέρι in αἰθέρι und προσκυνοῦντες in προσομοιοῦντες. Aber die erste Änderung ist m. E. nicht nötig, weil Athenagoras hier sehr summarisch verfährt; zudem schwanken bei [Plutarch:] *Plac.* II 7; *Doxogr.* p. 336, 12 D. die Handschriften zwischen αἰθέρα und ἀέρα (Preuschen); die zweite Konjektur scheint mir unrichtig, weil in dem ganzen Passus der volle Nachdruck stets auf den Anbeter gelegt wird. Wenn man also nicht den bloßen Dativ stehen lassen will („in dem indifferenten Äther"), so würde ich ἅμα vorher setzen oder mit Wilamowitz ἐπ' ἴσης resp. ὁμοίως.

wird hier in der Ablehnung der Lehre von den δυνάμεις τοῦ θεοῦ, den Teilen der Welt, das stoische Dogma bekämpft sein. Denn um Philo kann es sich hier nicht handeln; seine Lehre war, wie wir u. a. zu Kap. VI bemerkt hatten, den Apologeten zum besten Teile vorbildlich.[1]) Die Stoa sah aber in den Teilen der Welt wieder Götter, der stoisierende Verfasser der Schrift περὶ κόσμου, der den höchsten Gott die ἐν οὐρανῷ δύναμις ἱδρυμένη nennt, weiß, wie schon bemerkt, von vielen Unterinstanzen zu sprechen (p. 398a 2ff.), und der ihn benutzende Onatas (Stob. p. 48, 7ff. W.) redet von den δυνάμεις, den κατὰ τὸν σύμπαντα κόσμον ἐπιστρωφάσιες.

Ich sprach soeben von dem ermüdenden Charakter dieser Ausführungen. Man merkt dies Wesen dem Autor selbst an, er bleibt in seinen Wiederholungen stecken. Schon oben war von den στοιχεῖα die Rede, etwas früher von ihrer Vergänglichkeit und von der unleugbaren Schönheit der Welt. Das kommt nun alles noch einmal zum Vorschein (οὐδὲ παραλιπὼν . . . . φύσει)[2]), und es will dem gegenüber wenig bedeuten, daß der Autor, um nicht nur dasselbe zu sagen, auf die Unfreiwilligkeit des Weltenlaufs hinweist; neu ist jedenfalls dieser Gedanke nicht (vgl. Aristides IV 2). Die Vergänglichkeit des Weltlaufs wird dann mit einem Zitate aus Platon (*Politic.* 269d), das auch bei Euseb (*Praep.* XI 32, 6) steht, belegt[3]), und Athenagoras kommt dann, nachdem wir beinahe die Richtungslinie seiner Gedankenentwicklung etwas aus den Augen verloren haben, zum Schlusse, indem er aus allem diesen die Verwerflichkeit der Götzenanbetung folgert.

Als echter Rhetor und Sophist erweist sich Athenagoras (XVII), indem er gleich einem Lukian, einem Philostratos, einem Tatian sein Wissen auf dem Gebiete der bildenden Kunst zeigt, um dann nach dieser scheinbar gelehrten, einem Handbuche entlehnten Darstellung für uns etwas verblüffend plötzlich wieder in den ziemlich trivialen Apologetenton mit den Fragen: warum waren diese Götter nicht gleich von Anfang an, warum mußten sie erst werden? zu verfallen. Wir werden die kunstgeschichtlichen Notizen noch im einzelnen zu prüfen haben und erkennen, daß Athenagoras hier etwas höher als sein christlicher Vorläufer Tatian steht; zunächst gilt es nun zu sehen, wie der Autor sich den Eingang zu diesem Thema eröffnet.

Dies ist nun nicht ohne Geschick geschehen. Indem Athenagoras wieder einmal (vgl. VI; XI; XXII) sich wegen der von ihm beizubringenden Einzelheiten vor den Kaisern, die ja in der Kenntnis des Altertums alle[4]) überträfen, entschuldigt, will er nun das geringfügige Alter der Götternamen wie der Götterbilder nachweisen. Namen und Bilder verknüpfte auch die hellenische Philosophie der Zeit (Max. Tyr. VIII 2). Der Apologet benutzt dazu recht gewandt jene auch von Cyrillus (*c. J.* III 76) angeführte Stelle aus Herodot (II 53), die vom Alter Homers und Hesiods handelnd die von diesen geschaffene Götterwelt mit ihren

1) Besonders da Philos Unterschied zwischen den Kräften und den Engeln flux ist. 2) S. 132 Z. 17 ἀλλὰ λυτὰ vortrefflich von Schwartz verbessert aus ἀλλ᾽ αὐτά. 3) Schwartz hat zweimal aus Platon καὶ ergänzt; ich habe nur das erste aufgenommen. 4) Zu ἐν πᾶσιν καὶ ὑπὲρ πάντας vgl. oben S. 191 Anm. 5.

Attributen und ihren εἴδεα auf etwa 400 Jahre vor der Zeit des Schreibers festsetzt: so ist die Verknüpfung zwischen den Götternamen[1]) und den Bildern geschaffen. Daß Athenagoras Herodot selbst eingesehen hat, dem schon vor dem eigentlichen Zitate die Worte ὅτι χθὲϲ καὶ πρώην . . . . εἰπεῖν angehören, ist mir nicht wahrscheinlich. In den nächsten Worten führt ja Herodot aus, daß die früher als Homer angesetzten Dichter gleichwohl später gewesen seien; hätte Athenagoras seinen Herodot gekannt, so würde er den Orpheus, auf den Herodot hier hindeutet, und der dem Apologeten wie vielen älter als Homer ist (vgl. Kap. XVIII), hier nicht eingeschwärzt haben. Orpheus, Homer und Hesiod gehören ferner zur stoischen Dichterreihe.[2]) Athenagoras entnahm diese wie das Herodotzitat aus einer philosophischen Quelle; Herodot wird von den Stoikern und auch ihren Gegnern gern zitiert und hat sich bei den Christen mit solchen Zitaten eingebürgert.[3]) Das Zitat ist wörtlich[4]) wie Kap. XXVIII, wo, wie wir sehen werden, ebenfalls ein Studium des Herodot selbst wenig glaublich ist; es erscheint endlich auch bei Cyrill in längerer Form, d. h. Cyrill wie Athenagoras benutzen die gleiche Quelle. Daß diese eine gute gewesen ist, bleibt bei Athenagoras ja nicht ohne Parallelfälle (vgl. I; XIV).

Ganz anders aber steht es nun mit dem folgenden kunstgeschichtlichen Abschnitte; hier zeigt es sich so recht, wie sehr im letzten Grunde die Bildung der Apologeten eine unfreie, angelernte ist und wie stark sie stolpern, wenn sie das ihnen doch auch nur halb vertraute Gebiet philosophischer Ausführungen verlassen und sich auf rein weltlichen Boden begeben. Wir werden dafür die Beweise noch im einzelnen kennen lernen; denn da man mit Recht den Text dieses Stückes sehr korrupt nennen kann und manchen Unsinn vielleicht nur der Hand des Abschreibers schuld geben möchte, so ist es nötig, hier erst einmal das auszusondern, was sicher verdorben ist.

Indem ich dabei von der unwichtigen Stelle S. 132 Z. 7f. ἀπὸ . . . εὑρέθη, die nur eine formale Verderbnis zu enthalten scheint, absehe[5]), wollen wir uns zuerst einmal dem Passus über Athena Z. 16 zuwenden: dieser

---

1) Der Streit über die Götter und ihre Namen wurde entfacht durch die allegorische Deutung der Namen im stoischen Lager (vgl. Philodem *a. a. O.* p. 77, 12 ff.; Cicero: *de n. d.* III 24, 62 sqq.; I 15, 39 sqq.; Arnim: *Stoicorum vet. fragm.* II 315 sqq.). Vgl. oben zu Kap. V S. 172. Die homerischen Götternamen behandelt bekanntlich der Stoiker Herakleit: *All. Hom.* 7; 19. Vgl. auch noch unten zu Kap. XXVIII. 2) Chrysipp (Arnim *a. a. O.*) behandelt die Götter des Orpheus, des Musaios, Hesiod, Homer. 3) Vgl. S. 188 Anm. 3; dazu noch Tertull. *ad nat.* I 8; *Ap.* 9, 45; *de anima* (hellenische Quelle) 46, 8; 49, 6; 57, 37. 4) Nur ein ganz kleiner Unterschied findet sich: aus μου πρεϲβυτέρουϲ ist im Laufe der Zeit πρεϲβυτέρουϲ ἐμοῦ geworden. 5) Die Änderung von Schwartz: ἀπὸ δὲ τῆϲ κόρηϲ κοροπλαθικῆϲ empfiehlt sich nicht nur durch die notwendige Korresponsion mit den vorausgehenden Genetiven, sondern auch dadurch, daß sie die folgenden Klauseln, die eine ganz unglaubliche Einschachtelung zeigen (vgl. oben S. 166 f.) wirklich zu Klauseln macht; im anderen Falle, wenn wir den Nachsatz mit εὑρέθη schlössen, würden sie in der Luft hängen. Der Nachsatz setzt Z. 12 auf attizistische Weise mit dem Demonstrativpronomen und δὲ (Schmid: *Der Attizismus* I 425 f.) ein: τούτοιϲ δὲ . . . .; Schwartz' γενομένων für ἐπιγενομένων (Z. 5) habe ich jedoch nicht nachgeahmt, weil letzteres sich doch einigermaßen halten läßt: auf die kunstlose Zeit folgt die der ersten Künstler. Die Änderung Z. 12 Cμίλιϲ für ὁ Μιλήϲιοϲ (ὁ μιλίϲιοϲ A) ist schlagend.

ist verstümmelt und auch durch anderweitige Verderbnisse mitgenommen. Athenagoras, auf ein Bild der Athena gekommen, kann es sich, um seine Gelehrsamkeit zu zeigen, nicht versagen, in einer seiner beliebten Klauseln eine etymologische Spielerei, wie sie ähnlich auch die Stoa mit Athenas Namen trieb[1]), anzubringen: der Name der Göttin soll von ἀθήλη[2]) stammen, wie οἱ μυστικώτερον — da bricht der Satz ab, denn das folgende οὕτω γὰρ ist sinnlos. Also müssen wir entweder schreiben μυστικώτεροι oder besser ein Partizip nach μυστικώτερον ergänzen. Die folgenden Worte οὕτω γὰρ τὸ ἀπὸ τῆς ἐλαίας τὸ παλαιὸν scheinen mir dann z. T. unrettbar verderbt. οὕτω γὰρ führte gewiß noch die vorige Deutung etwas weiter aus; also fällt danach eine Lücke. Das Nächste jedoch können wir unschwer verbessern. Es handelt sich hier um die Athena des Endoios. Von dieser sagt nun Pausanias VIII 46, 1: Τῆς δὲ Ἀθηνᾶς τὸ ἄγαλμα τῆς Ἀλέας τὸ ἀρχαῖον .... ἔλαβεν ὁ Ῥωμαίων βασιλεὺς Αὔγουστος .... 5 τοῦτο μὲν δὴ ἐνταῦθα ἀνάκειται ἐλέφαντος διὰ παντὸς πεποιημένον, τέχνη δὲ Ἐνδοίου. Es handelt sich also um die Athena Alea, ein altes Bild. Folglich haben wir herzustellen τὸ τῆς Ἀλέας τὸ παλαιόν; denn an eine andere Verderbnis als durch eine Schreiberhand ist doch nicht zu denken. Dieselbe Fehlerquelle haben wir für Z. 20f. καὶ .... εἴδωλα anzunehmen; das ἑτέρα hat gar keine Beziehung, und es ist ein Unsinn, den kein Stilist begehen konnte, daß auf Phidias Praxiteles und dann noch einmal Phidias folgt, nachdem im ganzen Abschnitte eine chronologische Anordnung versucht worden ist.

Damit freilich müssen wir uns begnügen und die weiteren Fehler Athenagoras selbst und seiner Quelle, die etwas besser als die Tatians, doch immer noch ein höchst fragwürdiges Handbuch bleibt, zuschreiben. Da wird nun zunächst die Hera auf Samos καὶ ἐν Ἄργει Σμίλιδος χεῖρες[3]) genannt. Das ist ein böser Fehler, eine Verderbnis guter Überlieferung, die bei Pausanias VII 4, 4 vorliegt: τὸ δὲ ἱερὸν τὸ ἐν Σάμῳ τῆς Ἥρας εἰσὶν οἱ ἱδρύσασθαί φασι τοὺς ἐν τῇ Ἀργοῖ πλέοντας, ἐπάγεσθαι δὲ αὐτοὺς τὸ ἄγαλμα ἐξ Ἄργους .... ἔστι γὰρ δὴ ἀνδρὸς ἔργον Αἰγινήτου Σμίλιδος τοῦ Εὐκλείδου. Andere Fehler sind von Förster und Kalkmann nachgewiesen worden.[4]) Die Geschichte von dem Mädchen, das den Schattenriß ihres Geliebten an die Wand malt, wird besser bei Plinius erzählt: *n. h.* XXXV 151 *opere terrae fingere ex argilla similitudines Butades Sicyonius figulus primus invenit Corinthi filiae opera; quae capta amore iuvenis, abeunte illo peregre*[5])*, umbram ex facie eius ad lucernam in pariete lineis circumscripsit: quibus pater eius impressa argilla typum fecit et cum ceteris fictilibus induratum igni proposuit.* Den Thonabdruck des Schattenrisses weiß Athenagoras noch in Korinth

---

1) Athena = Ἀθρηνᾶ bei Chrysipp (Philodem p. 83, 28 *Gomp.*); Herakleit (*All. Hom.* 19); Kornutos p. 36, 3 *Lang*; Porphyrios bei Euseb. *Praep.* III 11, 31. 2) So Wilamowitz für ἀθηλᾶ A. — Die Ableitung findet sich bei Eustathios *ad Iliad.* p. 83, 25. 3) Der Ausdruck χεῖρες = Werk ist mir nur noch aus der Anthol. Palat. resp. Planudes XVI 262, 3 bekannt, wo man m. E. ohne Grund σοφῆς χερὸς geändert hat. 4) Förster im *Programm des Breslauer Gymnasiums zu St. Maria Magdalena* 1868 S. 29ff. Kalkmann: *Rhein. Mus. N. F. XXXXII* S. 522f. 5) Es ist hier also dasselbe Motiv tätig, das wir bei der Erklärung der Götterbilder oben in der Einleitung gefunden haben.

vorhanden, Plinius läßt ihn nur noch die Zeit des Mummius erleben (*servatum in Nympheo, donec Mummius Corinthum everteret*). Der Apologet kennt ferner einen epidaurischen Asklepios von Phidias' Hand, die Überlieferung nennt den Meister des Kunstwerks Thrasymedes (Pausan. II 27, 2); Tektaios und Angelion sollen außer dem sonst von ihnen bekannten delischen Apoll[1]) auch eine Artemis geschaffen haben, Endoios außer der Alea und der sitzenden Athena[2]) auch noch die ephesische Artemis, deren Künstler kein wahrhafter Autor kennt.[3]) Dazu erscheinen neue Namen, Saurias von Samos und Kraton von Sikyon, die „verdächtigerweise mit den Anfängen der Malerei in Verbindung gebracht werden, worüber doch Plinius eingehend berichtet (XXXV 16)."[4]) So bleibt denn recht wenig übrig, was einigermaßen den Tatsachen entspricht, Kleanthes als Erfinder der Malerei (Plinius *a. a. O.*), die sitzende Athene, von der soeben die Rede war, der pythische Apoll des Theodoros und Telekles (Diodor I 98, 5)[5]). Es ist also wohl ein ziemlich klägliches Handbuch von Athenagoras frei benutzt worden; nicht umsonst erzählt er die Geschichte von dem zeichnenden Mädchen in seinem eigensten Stile, in eigensten Worten[6]) und findet, obwohl oder vielmehr weil er nur wenig mitzuteilen hat, wieder einmal wie oben Kap. XIV die Zeit zu kurz, um alles aufzuzählen (Z. 13).

Und an dieses pseudogelehrte Gerede schließt sich dann die Folgerung der Apologetenweisheit: εἰ τοίνυν θεοί . . . . Das sind alles allbekannte Dinge, die wir oben (vgl. die Einleitung) schon behandelt haben, hellenistischen Charakters, wie das unter manchen anderen auch Philo: *de decal.* II 192 bezeugt (vgl. oben S. 190, 3): τοῖς δὲ ⟨d. h. den Götzendienern⟩ κόλασις ὡς μοχθηροῖς ἕπεται δικαίως, οἳ μετὰ τῶν ἄλλων οὐδὲ τὸ προχειρότατον ἐνενόησαν . . . . ὅτι τοῦ τεχνιτευθέντος ὁ τεχνίτης ἀμείνων· καὶ χρόνῳ, πρεσβύτερος γὰρ καὶ τρόπον τινὰ τοῦ δημιουργηθέντος πατήρ. Daß aber die Götzenbilder nichts als den Stoff bedeuten, aus dem sie gemacht sind, besagt jede Stelle aus jüdischer und hellenischer Polemik, die von den ξύλινοι, χρυσοῖ, ἀργυροῖ oder den χαλκοῖ θεοί spricht. Ganz so einfach wie seine Genossen, wie ein Clemens (*Protr.* IV 56) oder Arnobius (VI 14 f.) oder der Verfasser des Briefes an Diognet (2; vgl. Minuc. 23, 12) drückt sich Athenagoras freilich nicht aus: anstatt nach den λίθοι den Stoff noch näher zu bezeichnen, fährt er mit dem philosophischen Worte ὕλη, das oben dazu gedient hatte, die Kapitel von der Verehrung der Elemente und der Bilder zu verbinden, fort und schließt mit dem attizistischen περίεργος[7]) τέχνη.

Von den Namen der Götter war der Autor ausgegangen, um dann auf die Bilder zu kommen. Jetzt kehrt Athenagoras wieder zu den Namen zurück (XVIII), freilich nicht ohne im weiteren Verlaufe seiner Polemik gegen die Götter überhaupt das Kapitel der εἴδωλα mehrfach

---

1) Vgl. die Stellen bei Overbeck: *Antike Schriftquellen* S. 58. 2) Pausanias VII 5, 9; Overbeck 63. 3) Kalkmann 523, 1. 4) Kalkmann 522; vgl. Förster 30. 5) Overbeck 49. Doch vgl. Förster 32, der darauf hinweist, daß Pausanias X 38, 6 kein Werk des Theodoros mehr gesehen hat. 6) Die ἀπαράλλακτος ὁμοιότης (Z. 10) ist attizistisch: Dionys. Hal. *Arch.* II 71, 2. 7) Schmid *a. a. O.* IV 215 (Philostratos II).

(Kap. XXIII; XXVI) neuer Besprechung zu unterwerfen.[1]) Seiner Gewohnheit entsprechend, die τόποι der Polemik entweder mit neuen Mitteln zu befestigen oder im andern Falle sie sehr schnell zu erledigen, behandelt er nur kurz die Erklärung der Griechen über die Verehrung der εἴδωλα, die mit großer Übereinstimmung nicht als die Götter selbst, sondern nur als Bilder, als Hilfe für die Erinnerung, als Unterstützung menschlicher Schwachheit ausgegeben wurden (vgl. die Einleitung und den Kommentar zu Aristides XIII 3 S. 77 f.)[2]); Gott selber entzöge sich doch dem Anblick.[3]) Auch will er die wundertätigen Wirkungen, die die Heiden ihren Bildern nachsagen[4]), nicht untersuchen, noch gar die Bilderverehrung widerlegen. Er geht hier mit äußerster, schon nicht mehr männlicher Behutsamkeit vor. Es muß scharf getadelt werden, daß er, innerlich fest entschlossen, die Wunder der Götzenbilder und den Götzendienst als Dämonenwerk zu entlarven (Kap. XXV; XXVI), hier noch so vorsichtig auftritt und nicht nur alle offensive Absicht leugnet, sondern auch die Kaiser, die er für alles im voraus — er weiß, was kommen soll — um Verzeihung bittet, mit Gott und seinem Logos vergleicht (Z. 4 ff.).[5]) Schon oben (Kap. XVI) hatte er nach bekannter Sitte die Welt dem kaiserlichen Palaste an die Seite gestellt; die Analogie aber, die er hier schafft, wird durch nichts gerechtfertigt, wenn auch Athenagoras die Wirkung seiner Worte durch den Hinweis auf den göttlichen Ursprung der kaiserlichen Herrschaft abschwächt und seinen Gedanken durch ein Zitat (Z. 6 = *Proverb.* 21, 1) legitimiert.[6]) Der Hinweis auf Gott und den Logos hat dazu hier eigentlich keinen rechten Sinn, da von ihm noch gar nicht die Rede sein soll, und so kommt der Redner aus Furcht, Mißfallen zu erregen, durch seinen töricht servilen Vergleich auch noch aus dem sachlichen Zusammenhang.

Daß nun die Götter nicht von Anfang an gewesen, daß sie erzeugt worden seien, hatte nach Platon (*Cratyl.* 402 b) auch die epikureische Schule erklärt. Philodem (p. 19, 6 *Gomp.*) sagt: Ὅμηρος .... Ὠκεα⟨νὸν ἐκ⟩ Τηθύος ⟨τοὺς θε⟩οὺς γεννᾶν .... «Ὠ⟩κεανόν τε ⟨θεῶν γέ⟩νεϲιν καὶ ⟨μητέρα⟩ Τ⟨ηθύ⟩ν» ...... δὲ Κρό⟨νον τε κ⟩αὶ ⟨Ῥ⟩έαν, οἱ δὲ ⟨Δία καὶ⟩ Ἥραν πατέ⟨ρα καὶ⟩ μητέρα θε⟨ῶν νο⟩μίζουϲιν ...., und der bekannte auch von Platon zitierte Homervers (Ξ 201 = 302) kommt dann bei jeder Gelegenheit, die für Heiden und Christen entsteht, vor.[7]) Danach ist Orpheus für Athenagoras ein ge-

1) προϲίαϲιν ist wie Schwartz' Index zeigt (vgl. auch u. a. Kap. XX S. 136 Z. 31) ein den Kultus bezeichnendes Wort. 2) Ich hebe hier besonders noch einmal Celsus (Orig. VII 62) hervor: εἰ μὲν ὅτι λίθος ἢ ξύλον ἢ χαλκὸς ἢ χρυϲόϲ, ὃν ὁ δεῖνα ἢ ὁ δεῖνα εἰργάσατο, οὐκ ἂν εἴη θεόϲ, γελοία ἡ ϲοφία. τίϲ γὰρ καὶ ἄλλοϲ εἰ μὴ πάντη νήπιοϲ ταῦτα ἡγεῖται θεοὺϲ ἀλλὰ θεῶν ἀναθήματα καὶ ἀγάλματα; εἰ δ' ὅτι μηδὲ θείαϲ εἰκόναϲ ὑποληπτέον ... 3) Ps. Melito 11 *simulacrum dei absconditi*; Clem. *Rec.* V 23 *nos ad honorem invisibilis dei imagines visibiles adoramus*; Julian: *frgm. ep. p.* 378, 26 *Hertl.* ... ϲεβόμενοϲ ἅμα καὶ φρίττων ἐξ ἀφανοῦϲ ὁρῶνταϲ εἰϲ αὐτὸν τοὺϲ θεούϲ. — Das Homerzitat (Υ 131) wird in Athenagoras' Quelle gestanden haben. 4) Vgl. z. B. Euseb. *Praep.* IV 1, 3 f.; Sozom. VII 15. 5) Der Text ist etwas verderbt; Wilamowitz oder Schwartz ist zu befolgen. 6) Das Zitat ist wieder nicht wörtlich: für καρδία βαϲιλέωϲ setzt A. ψυχή. 7) Vgl. z. B. Sext. Emp. ὑπ. I 150; *adv. math.* X 314; Diodor I 12, 5; Theophil. II 5; *Coh. ad Graec.* 2, 4; Theodoret II 29. — Schwartz' Änderungen Z. 11 ξυμφωνεῖται für ξυμφωνεῖ und die Tilgung des folgenden γὰρ wird man annehmen müssen.

wichtiger Zeuge. Dieser hatte ihn oben (Kap. XVII), wie wir gesehen, an ganz unpassender Stelle verwendet; er steht eben unter dem Banne der Tradition, die Orpheus zugleich mit Homer und Hesiod anführt. Der Streit der Stoiker mit den Epikureern und Skeptikern über die Dichter und ihre Götterwelt war schon lange entbrannt; fanden die letzteren u. a., daß Orpheus' Göttergestalten abstrus seien (vgl. unten S. 200), so suchten die ersteren den Propheten durch gewagte Interpretation zu retten, so wie es noch spät in den Clementinen (VI 2 ff.) der Grieche Appion tut. Orphische Verse und Fabeln waren in den nachchristlichen Jahrhunderten in aller Munde; schon das stoisierende Buch περὶ κόσμου zitiert Orpheus begeistert (7 p. 400 a 19), die Pythagoreer leben in diesem Wesen, Juden und Christen erfanden orphische Gedichte.[1]) Der Streit gegen die orphische Theogonie ist also von den Skeptikern zu den Christen gekommen. Vollends ist die Abhängigkeit Homers von Orpheus, die nach Athenagoras noch andere Apologeten betonen[2]), von den Griechen behauptet worden (z. B. Philostratos: *Heroic.* p. 162, 29 *Kays.*); Athenagoras bringt denn auch gleich ein Beispiel bei, indem er einen homerischen Vers (Ξ 246[3])) dem Orpheus zuschreibt. Die Hervorhebung dieses Zusammenhangs bezweckt natürlich, die Gegner darauf hinzuweisen, daß schon ihre älteste religiöse Überlieferung die Götter als geworden und entstanden bezeichnet[4]): einen Schritt weiter, und wir sind bei den Sibyllen angelangt, die alles sagen, was die Christen wollen.

Der Mythus selbst nun trägt den Charakter anderer orphischer Vorstellungen. Zu Anfang der Dinge herrschte Wasser und Schlamm; so berichtet außer Athenagoras auch Damascius[5]) aus Hieronymus' Theogonie (*quaest. de prim. princ.* p. 387. Orphica *fr. 36 Abel*). Aus beiden entsteht eine Schlange mit einem Löwen- und Stierhaupt, deren Mitte ein göttliches Antlitz ist (Damascius): τὴν δὲ τρίτην ἀρχὴν μετὰ τὰς δύο γεννηθῆναι μὲν ἐκ τούτων, ὕδατος φημὶ καὶ γῆς, δράκοντα δὲ εἶναι κεφαλὰς ἔχοντα προςπεφυκυίας ταύρου[6]) καὶ λέοντος, ἐν μέσῳ δὲ θεοῦ πρόσωπον, ἔχειν δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερά; vgl. *fr.* 63; dieses Wesen heißt Chronos und Herakles (Dam.: ὠνομάσθαι δὲ Χρόνον ἀγήραον καὶ Ἡρακλέα τὸν αὐτόν). Es erzeugt ein riesiges Ei (Dam. p. 147 *fr.* 53 *Ab.* καὶ γὰρ Ὀρφεύς· ἔπειτα δ' ἔτευξε μέγας Χρόνος αἰθέρι δίῳ | ὠεὸν ἀργύφεον; Clem. *Rec.* X 7 *in ovi immanis modum*), zerbricht es, als es reif ist; aus dessen oberen Hälfte wird der Himmel, aus der unteren die Erde[7]) (∼ *fr.* 38 *Ab.* = Clement. VI 6 τὸ μὲν οὖν πρωτοςύςτατον ᾠὸν ὑποθερμανθὲν ὑπὸ τοῦ ἔσωθεν ζῴου ῥήγνυται, ἔπειτα δὲ μορφωθὲν προέρχεται ὁποῖόν τι καὶ Ὀρφεὺς λέγει· κρανάιου (ἀκμαίου

1) Die orphischen Lehren haben für die Christen fast dieselbe Anziehungskraft gehabt wie für ihre Gegner; namentlich die Clementinen (*Rec.* X 17; Clement. VI 4) beschäftigen sich viel mit ihnen. 2) *Coh. ad Graec.* 17; Clem. Al. *Str.* VI 2, 5. 3) Der Vers zeigt bei Athenagoras und in den Handschriften einen Unterschied; diese haben Ὠκεανοῦ, jener Ὠκεανός, wie Plutarch: *de fac. in orb. lun.* p. 938 d. Die letztere Form bietet auch die *Cohortatio* 5, 18, die den Vers aus Thales(!) zitiert. Es ist ein schon lange beweglicher Wandervers. 4) Ähnlich ist Theophilus II 5; *Cohort.* 2. 5) Damascius' Ähnlichkeit mit Athenagoras hebt hervor P. Schuster: *de veteris Orphicae theogoniae indole atque origine. diss. Lips. 1869* p. 31 sqq. 6) καὶ ἄλλην ταύρου ergänzt daher bei Athenagoras Zoega. 7) κάτω κατενεχθὲν Z. 24 lasse ich bei Athenagoras stehen.

Lobeck) cχιcθέντοc ⟨ὑπὲκ + Lobeck⟩ πολυχανδέοc ᾠοῦ· καὶ οὕτω μεγάλῃ δυνάμει αὐτοῦ τοῦ προεληλυθότοc φανέντοc, τὸ μὲν κύτοc τὴν ἁρμονίαν λαμβάνει καὶ τὴν διακόcμηcιν ἴcχει, αὐτὸc δὲ ὥcπερ ἐπ' ἀκρωρείαc οὐρανοῦ προκαθέζεται . . . τὸ μὲν γὰρ κατώτερον αὐτῆc πρῶτον ὥcπερ ὑποcτάθμη ὑπὸ τοῦ βάρουc εἰc τὰ κάτω ὑποκεχώρηκεν, ὃ διὰ τὴν ὁλκότητα καὶ διὰ τὸ ἐμβριθὲc καὶ πολὺ τῆc ὑποκειμένηc οὐcίαc πλῆθοc Πλούτωνα προcηγόρευcαν . . . vgl. Clem. *Rec.* X 17; 30). Herauskam aber noch ein zweigestaltiger Gott[1]), d. i. Phanes, der so häufig in der Orphik genannte. Uranos und Ge erzeugen Klotho, Lachesis, Atropos (unbezeugt), dann die Hekatoncheiren, Kottos, Gyges, Briareos, die Kyklopen Brontes, Steropes, Arges (Orph. *fr.* 89; 92f. *Ab.*; Hesiod: *Theog.* 140; 149). Das Vorgehen des Uranos gegen diese und die Erzeugung der Titanen durch Ge hat dann ebenfalls bei Hesiod (161ff.) ein Analogon, wogegen die Etymologie des Wortes „Titanen" von τίcαcθαι im dritten von Athenagoras hier angeführten Verse nur eine gewisse Parallele in Orph. *fr.* 103 *Ab.*: ὅτι . . . . πάλιν τιμωρῆcαι μέλλει ὁ Κρόνοc τοὺc θεοὺc . . . . findet. — Im ganzen wird also Athenagoras eine gute alte Quelle, auf die schon die Übereinstimmung mit Damascius hindeutet, benutzt, d. h. diese Dinge wesentlich so in seiner philosophischen Vorlage gefunden haben.

Die orphischen Vorstellungen bezeichnen den Übergang vom mythologischen zum kosmologischen Denken der Griechen, sie bilden einen schwachen Vorklang zur Philosophie. Das empfindet auch Athenagoras (Kap. XIX), indem er nun über diese gewordenen Götter und das Ganze Reflexionen anstellt. Er weist zuerst nach, daß, wenn diese Götter entstanden sind, sie auch vergehen müssen. Da ist nun zuerst der Text nicht in Ordnung. Nach τῷ παντί (Z. 2), das ich mit Geßner und Schwartz halten möchte[2]), folgen die verderbten Worte: ἐκεῖνο τοίνυν ἕκαcτον γὰρ τῶν τεθεολογημένων, ὡc τὴν ἀρχὴν ονειναι. Daß nach τοίνυν mit Gesner cκεπτέον oder mit Schwartz cκέψαcθε zu ergänzen ist, dürfte klar sein. Danach gehen aber die Meinungen weit auseinander; Dechairs und Maranus' Vorschlag hat gar keinen Wert, und auch Schwartz (ἕκαcτον πάντων τῶν τεθεολογημένων, ὡc τὴν ἀρχὴν, γεγονέναι) scheint mir nicht das Ziel zu treffen. Es handelt sich hier um Anfang (ἀρχήν) und Ende, wie die folgenden Worte es noch näher ausführen. Ich setze deshalb: ἐκεῖνο τοίνυν cκέψαcθε· ἕκαcτον γὰρ τῶν τεθεολογημένων ὡc τὴν ἀρχὴν ⟨ἔχει, οὕτωc δεῖ καὶ φθαρτ⟩ὸν εἶναι: wie ein jedes der beiden theologisch behandelten Wesen (d. h. die Götter und das All) Anfang hat, so muß es auch Ende haben (vgl. Minuc. 34, 2).

1) Überliefert ist γη (γῆι *a*) διὰ cώματοc; Lobeck machte daraus τιc διcώματοc, was in der Hauptsache richtig sein muß; denn Phanes, eben dieser Gott, wird in der Tradition doppelgestaltig genannt (Clem. *Rec.* X 30 *ac protulisse ex se duplicem quandam speciem;* 17 *processisse speciem quandam hominis duplicis formae*). Kern: *de Orphei Epimenidis Pherecydis theogoniis quaestiones criticae* p. 25 setzt mit Damascius Μῆτιc ἀcώματοc (wofür Lobeck bei Damascius διcώματοc änderte), aber ich kann angesichts der Mannweiblichkeit des Phanes, die immer wieder betont wird (*fr.* 58; 62 *Ab.*), nicht an ἀcώματοc, das ich überhaupt nicht verstehe, glauben. Vgl. sonst über Phanes auch Gruppe in Roschers *Lexikon der Mythologie* u. d. W. Sp. 2250 ff. 2) Man erwartet freilich τὸ πᾶν nach περί, aber der Konstruktionswechsel ist doch nicht unverständlich.

— Und nun folgt, nach bekannter Doktrin (vgl. Aristides I 4 S. 38), die Ausführung im einzelnen, daß immer dem Anfange das Ende entsprechen müsse. Obwohl auch dieser Satz schon aus philosophischer Lehre stammt, so will Athenagoras doch erst jetzt seine eigentlichen Hilfstruppen heranführen: dazu bedient er sich in erster Linie Platons, und zwar wieder jener Stelle aus dem stets zitierten Timaios (27d), die in der philosophischen Literatur von einem dem anderen überliefert ward (Sext. Emp. *adv. math.* VII 142; Numenius bei Euseb. *Praep.* XI 10, 10; *Coh. ad Graec.* 22, 3; Euseb. *Praep.* XI 9, 4[1]); *Theophan.* S. 94, 13 *Greßm.*; Zacharias: *dial.* p. 194). Bestätigt ihm wie auch seinen Vorgängern Platon die Wahrheit, so muß nun auch noch die Stoa[2]) dasselbe beweisen. Der Apologet denkt so: „Die stoische Weltverbrennung bedingt nach diesem Akte eine neue Welt, die, auch wenn Gott für sie sorgt, nicht auf dem alten Stande bleibt.[3]) Ihre Materie ändert sich demnach. Die orphischen Götter sind nun als aus dem Wasser entstanden nicht besser als die Materie, also auch der Vergänglichkeit unterworfen. Aber, daß das All aus dem Wasser stamme, will auch die Stoa nicht Wort haben, denn aus einfachen Elementen[4]) kann nichts werden ohne einen τεχνίτης[5]), und man darf auch nicht die Materie älter als Gott ansetzen: d. h. die Götter können nicht aus der Materie stammen.“ — Man erkennt aus der Anführung der Platostelle und der Stoa ganz deutlich das doxographische Handbuch und sein Kapitel περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς; der Apologet hat nicht ohne Schwerfälligkeit und wie immer gern mit philosophischen Begriffen hantierend[6]) die orphischen Lehren an der Philosophie oder dem, was er darunter verstand, gemessen. Immerhin will uns dies umständliche Wesen etwas besser gefallen als Theophilus' flaches Geplauder (II 4; 6).

Mehr aber noch als das diesen Götter unwürdige Entstehen und Vergehen stößt den Apologeten das Abstruse ihres Wesens ab (XX): er würde schon die übrigen Beschuldigungen gegen das Christentum, d. h. die Οἰδιπόδειαι μίξεις und den Kannibalismus (XXXI) in Angriff nehmen, denn die Unglaublichkeit der orphischen Kosmogonie ist dargelegt[7]),

1) Platon und Euseb haben γένεσιν δέ, Athenagoras γ. τε, danach beide καί, A. ἤ, der auch das ἀεὶ nach μὲν ausläßt. Weiter unten Z. 9 tilgt Wilamowitz mit Recht das γενητόν, das eine ganz unnötige Häufung der Begriffe hervorbringt, wo knappe Gegenüberstellung der Gegensätze nötig ist. 2) Z. 10 τούτῳ τῷ λόγῳ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς: die Wortstellung nach Schwartz.
3) Boethos und seine Anhänger (Philo: *de inc. m.* II 503) fragten nach Gottes sorgender Tätigkeit während des Weltbrandes. — Streichung des δὲ nach ἀδύνατον ist notwendig, die Einfügung des ὡς vor γενόμενον wenigstens bestechend. 4) Ich lese Z. 17 f., wie man sieht ἐκ γὰρ (γ. Schwartz, τε A.) ἁπλῶν καὶ μονοειδῶν στοιχείων τί ἂν συστῆναι δύναιτο; dann brauchen wir στοιχείων nicht mit Wilamowitz zu tilgen. 5) Ähnlich Clement. VI 24, wo dasselbe von den Elementen behauptet wird. 6) τοῦ δραστηρίου καὶ καταρχομένου vgl. Sext. Emp. *adv. math.* IX 241; 246; Z. 18 μονοειδῶν z. B. Platon: *Tim.* 59b; *Phaed.* 78d; Sext. Emp. *adv. math.* VII 176 u. ö. προκατάρχειν ist ein nur in philosophischer Sprache erscheinendes Verb. 7) Hier verrät sich wieder der Mangel einer straff durchgeführten Disposition. Auch nach der Widerlegung der Orphik denkt Athenagoras gar nicht daran, die übrigen Beschuldigungen gegen die Christen zu behandeln, sondern kommt auf die anderen Götter zu sprechen; so entwickelt sich diese Polemik von Fall zu Fall.

aber die Erscheinungsform solcher Götter ist zu befremdlich: diese tierartigen Wesen können nichts Höheres bedeuten, ihre unnatürlichen Laster stoßen ab. Selbstverständlich ist diese Darlegung der alten Polemik entnommen, die sich mit den von Chrysipp geretteten orphischen Sagen beschäftigte und über einen Zeus, dem *alius . . alas imposuit, alius cornua* (Seneca: *de vita beata* XXVI 6; vgl. Orph. *fr.* 123, 16; 27), aufhielt, wie sie ja auch auf die Laster der Götter hinwies. Der Gedanke, der das Kapitel beherrscht, ist demnach ziemlich trivial, und nur die Ausführung im einzelnen, der beigebrachte mythologische Stoff kann hier von Interesse sein. Athenagoras, der im Gegensatze zu seinen flüchtigen Kriegskameraden die Dinge gern recht ausführlich behandelt, hat, wie wir schon öfter gesehen, es verstanden, gute Quellen zu benutzen; er ist der alten Polemik in ihren besten Vertretern weiter nachgegangen als mancher vor ihm. So hat er denn auch hier wertvolle Nachrichten benutzen können. Freilich merkt man ihm an, wie sehr das Material den Flügel seiner Seele oder vielleicht auch nur die Schwinge seines Stils beschwert: ein Satz von geradezu unglaublicher Länge, belastet mit vielen Zwischen- und Nebensätzen, entwickelt, mit ἐπεὶ δὲ τοῦτο μὲν Z. 26 beginnend, viele Zeilen weiter S. 136, 6 mit τοῦτο δὲ sich fortsetzend, endlich den Schlußsatz Z. 16 τί τὸ σεμνὸν . . . .[1])

Dementsprechend haben wir nun zu den mitgeteilten Göttersagen einiges zu bemerken. Zeus erzeugt mit seiner Mutter Rhea oder Demeter in Schlangengestalt die Persephone, mit dieser seiner Tochter den Dionysos: das läßt sich noch belegen.[2]) Schön wäre es, könnten wir dabei auch die Worte Z. 29 καὶ Δήμητρος ἡ δημήτορος τὸν αὐτῆς verbessern. Soviel scheint mir sicher, daß zuerst ἢ καὶ Δήμητρος zu schreiben ist. Danach versagt aber alle Möglichkeit, Rat zu schaffen. Jedenfalls darf die zweite Nennung der Demeter nicht wegfallen, denn in δημήτορος steckt Δημήτερος.[3]) Sollte es zu kühn sein, an die Δημήτερος ἀκτή (Il. N 322; Φ 76; Hesiod: *Scut.* 290; *Op.* 32), an die Persephone als Frucht des Ackers (Cic. *de n. d.* II 26, 66) zu denken und etwa ein ἣν

---

1) Athenagoras hat begreiflicherweise die Übersicht über die Dinge bei einem solchen Satzungetüm verloren. Folgerichtig mußte er, nachdem die ungeheuerlichen Göttergestalten geschildert, danach ihre Frevel angeführt waren, erst ihre Unform und dann ihr unwürdiges Wesen tadeln, aber er spricht zuerst von dem Mangel des σεμνὸν und χρηστόν, dann führt er ein neues Beispiel von der Monstrosität dieser Götter an und redet danach erst von ihrer Tierähnlichkeit. Den Satz fanden die Abschreiber ebenso schlimm wie wir, sie fügten deshalb S. 136 Z. 1 ein εἶπον ein, das einen ganz unmöglichen Nachsatz schaffen würde und mit vollstem Rechte von Schwartz getilgt worden ist. 2) Rhea und Demeter werden später gleichgesetzt (Preller-Robert: *Griechische Mythologie* I 651; 757; vgl. Euripides: *Helena* 1301 f.), auch die Orphiker (*fr.* 106 *Ab.*) sollen es getan haben, so zwar, daß Rhea nach der Geburt des Zeus Demeter geheißen habe. Der Ehebruch mit der Mutter hat in einer griechischen Quelle gestanden, denn Julian: *c. Christ.* p. 167, 4 *Neum.* kennt ihn (vgl. zu Aristides VIII 2 S. 61). Ähnlich ist Clem. Al. *Protr.* II 16; Clem. *Rec.* X 20; Firmic. 12, 4. Die Erzeugung des Dionysos (oder Zagreus) durch Zeus in Schlangengestalt steht außer bei Clem. Al. auch bei dem öfter orphische Sagen behandelnden Nonnos V 566 ff. 3) Schwartz' Vorschlag, die Stelle so zu lesen: Ῥέας καὶ Δήμητρος ἤδη προσαγορευθείσης gefällt mir daher nicht.

καὶ Δημήτερος ἀκτὴν λέγουσιν einzusetzen?[1]) Es wäre immerhin im Stile der Orphik, und Neues hier einzuführen, brauchten wir uns deswegen nicht zu scheuen, weil so manche Einzelzüge sich auch sonst nicht mehr belegen lassen. So bringt denn auch die Ausführung der Zeus-Rheaepisode Unbekanntes, so ist diese orphische Gestalt der Persephone sonst nicht bezeugt, obwohl die ganze Fabelei, z. B. von den vier Augen dem Charakter dieser Mythen entspricht[2]); auch vom Namen und Begriffe Ἀθηλᾶ ist anderswo nicht die Rede.[3]) — Dann haben wir die Verse von Phanes, dem schon oben (Kap. XVIII) gedachten[4]), dem θεὸς πρωτόγονος, der die Ἔχιδνα erzeugt, der von Zeus verschlungen wird. Der πρωτόγονος ist Phanes stets (*hymn.* VI; *fr.* 57; 61 u. a.), die Ἔχιδνα deutet Kern mit Recht als *nomen proprium*, die Verschlingung des Phanes bezeugt *fr.* 121—123.[5]) Diese Verschlingung macht Zeus, wie die Verse der letztgenannten Fragmente ausführen, zum allumfassenden Herrscher des Alls, der keine Grenzen mehr hat, ἀχώρητος ist.[6])

Das widerwärtige Äußere, die häßlichen Handlungen der orphischen Götter bringen Athenagoras nun (XXI) ebenso wie die hellenischen Skeptiker auf das Kapitel von den Göttern überhaupt, ihrer Fleischlichkeit[7]), die auch Philodem (p. 31, 21 *Gomp.*) hervorhebt, ihren Leidenschaften, und der Apologet kommt da zu dem Schlusse, der immer wieder so oder ähnlich (vgl. z. B. Arnob. III 28; *Coh. ad Graec.* 2; Athanas. 16; Augustin: *de c. d.* III 2; Gregor: *c. Jul.* I 117; vgl. Aristides XIII 7) gezogen wird: entweder sind es Götter, dann aber haben sie keine Leidenschaften, oder sie haben die Leidenschaften, dann sind es keine Götter: eine Alternative, die natürlich auch schon von der alten Polemik gestellt worden war, haben wir doch oben S. 61 und 188 von dem angeblichen Worte des Xenophanes über die Klage um Osiris gelesen, und bemerkt doch

---

1) Man könnte sonst auch an ἡ Δήμητρος τῆς ἀδελφῆς denken, aber dagegen spricht für mein Gefühl das δημήτορος, das wir nicht beseitigen dürfen. 2) Von Phanes heißt es *fr.* 64 τετράσιν ὀφθαλμοῖσιν ὁρώμενος ἔνθα καὶ ἔνθα. — κερόεσσα heißt Phersephone auch *hymn.* XXIX 11. 3) Schwartz erklärt Z. 5 τῇ ἀπὸ τῆς κόρης λεγομένῃ richtig vom Namen der Athene Παλλάς, den sie bekanntlich von ihrer Freundin erhalten haben soll. Oben (Kap. XVII) war vom mystischen Namen Athenes Ἀθηλᾶ die Rede gewesen. 4) Hier sind noch zwei textkritische Fragen zu erledigen. „Welcher ἄνθρωπος κεκριμένος“, sagt A., „würde solchen Schwindel glauben?“ Ein „auserlesener“ Mann hat hier keinen Sinn, es muß etwas darin stecken, was dem folgenden ἐν θεωρίᾳ γεγονὼς einigermaßen entspricht. Alle im Apparate gemachten Vorschläge haben keinen objektiven Wert. Dann hat Schwartz noch Z. 20 Ὀρφεὺς eingeklammert. Ich halte das ganze Zitat für eine jener langen Einschiebungen, die bei Athenagoras so häufig sind. 5) Gegen Lobeck: *Aglaophamus* 493, der hier die Nyx erkennen will. — ἢ σῶμα klammert Wilamowitz wohl mit Recht ein. 6) Also ist gegen ἀχώρητος kein Einspruch zu erheben noch durch ἀκόρητος oder ἀχώριστος Ersatz zu schaffen. Auch der christliche Gott heißt ja ἀχώρητος. — Ich will ferner hier noch Schwartz' Konjektur πολὺ διαλλάσσειν für ὑποδιαλλάσσειν erledigen. Sie macht den Eindruck natürlicher Einfachheit; denn in der Tat kann der Gegensatz zu μηδὲν διενηνόχασιν nicht gut die Betonung des geringen Unterschiedes sein. 7) Z. 34 hat Wilamowitz σπέρμα getilgt. Neuere Lesung (Preuschen) hat gefunden, daß in der Handschrift von derselben oder einer späteren Hand ein καὶ vor σπέρμα hinzugefügt worden ist. Verbindlich ist dies für uns zwar nicht, gleichwohl kann ich die Lesart an sich nur gutheißen. — Schwartz' folgende Änderung γέλωτα (S. 137 Z. 1) nehme ich an.

auch der Skeptiker Ciceros: *de n. d.* III 25, 64. bei der Erörterung über die Götter müsse man *digna dis immortalibus* aussagen. Unterstützt waren diese polemischen Darlegungen natürlich durch die Belegstellen aus den Dichtern, wie nach Athenagoras wesentlich die *Cohortatio* (2) solche häuft. Da nun unser Apologet nur die Ausführung dessen bietet, was bei seinen Vorgängern Philodem, Cicero, Josephus (Herakleit: *All. Hom.*) sich findet, so hat er hier wieder eine vortreffliche, vielleicht verhältnismäßig alte Quelle benutzt, die vielen anderen in verschiedenen Verästelungen noch Stoff zugeführt hat. Ob er selbst noch von späteren Apologeten ausgeschrieben worden ist, steht bei der geringen Anerkennung, die der Athener gefunden, dahin.[1] Ich will daher hier einmal, damit der Charakter dieser Stelle in die richtige historische Beleuchtung trete, von der gewohnten Form meiner Darstellung abweichen und das Bild von der Tradition dem Auge etwas deutlicher machen:

Z. 3 ff.: Athenas und Heras Zorn (Ilias Δ 23 f.):	in diesem Zusammenhange sonst nicht bezeugt.
Z. 9 ff.: Zeus' Kummer um Hektor (X 168; 169) wie um Sarpedon (Π 433 f.; 522):	Platon: *Resp.* p. 388c (bei ihm wie Athenagoras steht an der zweiten Stelle αἲ αἴ, bei Homer ὤ μοι); doch ist die Platonstelle schwerlich von A. eingesehen, sondern gehört zu den Wanderstellen, die immer wiederkehren[2]), wie bei Josephus: *c. Ap.* II 245 (καὶ πρῶτος αὐτὸς ὁ πατὴρ . . . τοὺς ἐξ αὐτοῦ γεγονότας οὔτε σῴζειν δύναται κρατουμένους ὑπὸ τῆς εἱμαρμένης οὔτ᾽ ἀδακρυτὶ τοὺς θανάτους αὐτῶν ὑπομένειν), dann bei Herakleit: *All. Hom.* 42 (vgl. auch Max. Tyr. XI 5). Dasselbe haben wir *Coh.* 2, wo die Überlieferung das homerische ὤ μοι zu haben scheint; die Klage um Sarpedon allein steht bei Tertull. *Ap.* 14, 6; Clem. Al. *Protr.* IV 55; *Orat. ad Graec.* 2 (Syr.). Athanas. *c. gent.* 11; Firmic. 12, 8.

---

1) Interessant ist, daß die beiden Stellen Z. 2 ff. ἔστωσαν τοίνυν σαρκοειδεῖς . . . λύπης und Z. 16 ff. ἀλλὰ μὴ τιτρωσκέσθω . . . ψυχήν ein Analogon in der *Oratio ad Graec.* 2, 9 (Ἀθηνᾶς γὰρ τὸ ἀνδρικὸν σιγῶ καὶ Διονύσου τὸ θηλυκὸν καὶ Ἀφροδίτης τὸ πορνικόν . . . διδάξατε Ἀθηνᾶν καὶ Ἄρτεμιν τὰ τῶν γυναικῶν ἔργα καὶ Διόνυσον τὰ ἀνδρῶν) und bei Gregor von Nazianz: *c. Jul.* I 122 findet, wo Ares aufgefordert wird, seinen Zorn zu unterdrücken, Bakchos seine Trunksucht, Artemis den Fremdenhaß zu bekämpfen usw. Ob hier die Form des Athenagoras nachwirkt oder die eines alten Originals, läßt sich m. E. nicht entscheiden. 2) In anderem Zusammenhange bei Cicero: *de div.* II 10, 25.

Z. 16 ff.: Die Verwundung der Aphrodite durch Diomedes[1]) (Ε 376); ihre Liebe zu Ares (θ 308 f.; 296—298)[1]); die Verwundung des Kriegsgottes (Ε 858).[2])	Allgemein Verwundung der Götter durch Menschen: Agatharchides: Phot. *cod.* 250; Joseph. *a. a. O.* II 243. (Aristides VIII 2). Des Ares und der Aphrodite: Clem. Al. *Protr.* II 36; *Coh.* 2[3]); Theophil. I 9; Minucius 23, 3; Athanas. 12; Firmic. 12, 8. Der Aphrodite allein: Tertull. *Ap.* 14, 4;[4]) Cyprian: *q. idol. d. n. s.* 4. — Der Ehebruch beider ist Hauptthema der alten und der späteren Polemik (vgl. Aristides X 7, S. 70).
Z. 30 f.: Mythen über Uranos' Entmannung[5]), Kronos' Sturz; über die Titanen, die Styx:	Sehr häufig in der Polemik: vgl. Sext. Emp. ὑπ. III 210; Cic. *de n. d.* III 24, 62; — *Orat. ad Graec.* 2. — Titanenkämpfe: Philodem p. 28, 19 *Gomp.*; Cic. *de n. d.* II 28, 70.
S. 138 Z. 3 ff.: Anchises und Aphrodite (Β 820 f.):	Clem. Al. *Protr.* II 33; Firmic. 12, 8.
Z. 8 ff.: Zeus und Hera (Ξ 315—317; 319; 321; 323; 325; 327)[6]):	Joseph. 246 (τί γὰρ οὐκ ἔμελλον, ὁπότε μηδ᾿ ὁ πρεσβύτατος καὶ βασιλεὺς ἠδυνήθη τῆς πρὸς τὴν γυναῖκα μίξεως ἐπισχεῖν τὴν ὁρμὴν ὅσον γοῦν εἰς τὸ δωμάτιον

1) Sehr töricht sucht hier Athenagoras eine stilistische Feinheit anzubringen, indem er von der körperlichen Verwundung durch Diomedes, von der seelischen durch Ares spricht. Dabei aber begeht er einen stilistischen Fehler, indem er die sonst herkömmliche Verbindung der Verwundung Aphroditens mit der des Ares unterbricht und die Liebesepisode beider Gottheiten, die sich daran schließt, schon z. T. vorausnimmt, um sie nachher zu wiederholen. Geradeso unterbricht er Z. 30 den Zusammenhang. Rhetor bleibt er auch sonst, wie die Apostrophe an Homer (Maxim. Tyr. XI 3; vgl. Clem. Al. *Protr.* II 33; IV 59; *Cohort.* 5, 20) zeigt; rhetorisch ist auch das Prunken mit überflüssigen Homerzitaten (Z. 22 μαίνετο ... Ο 605; Ἆρες, Ἄρες ... Ε 31). 2) Z. 21 wird Lücke in *A* markiert; Wilamowitz ergänzt: ἀλλὰ τιτρώσκει τὸ δόρυ καὶ τὸν Ἄρη. Das geht aber m. E. nicht, denn Ares muß doch Subjekt werden. So schlage ich vor: καὶ ὁ αὐτὸς Ἄρης — διὰ δὲ χρόα καλὸν ἔδαψεν (Ε 858) —, ὁ δεινὸς .... — Oben Z. 16 habe ich, wie man sieht, mit leichter Änderung καταμέμψαιτο geschrieben. 3) Die *Cohortatio* hat die Verse Ε 382—387; 392—400, von denen zwei (385; 386) auch bei Herakleit 32 stehen; diese enthalten die Fesselung des Ares, von der in diesem Zusammenhange auch Josephus 247, Minucius 23, 3, Tertull. *Ap.* 14, 5 und Firmicus 12, 8 sprechen, die alle nicht voneinander abhängig sind. In anderem Zusammenhange erscheinen die Verse 385—387 bei Clem. Al. *Protr.* II 29. 4) Bezeichnend für Tertullian und damit für diese ganze Literatur ist, daß er Venus *humana sagitta sauciatam* nennt. 5) Diese unterbrechen wieder den Zusammenhang: vgl. Anm. 1.
6) Vorher wird wieder (vgl. oben S. 202) die Alternative gestellt ἢ γὰρ θεοὶ ... ἐπιθυμία; das zweite Glied ist danach ausgefallen und wird richtig von Schwartz ergänzt: ἢ ἐρῶσιν, καὶ οὐκέτι θεοὶ ἔσονται, wie es ähnlich Kap. XXIX S. 148 Z. 29 ff. steht. In dem folgenden κἂν σάρκα . . . ἐπιθυμίας wird Gottes Sohn diesen fleischlich gesinnten Göttern gegenübergestellt.

ἀπελθεῖν); Herakleit 39, der den Spott der Gegner gerade über diese Stelle Homers bezeugt. Danach haben wir Tertull. *Ap.* 14, 7; *ad nat.* I 10, 68; *Coh.* 2 (die völlig dieselben Verse wie Athenagoras hat, also natürlich auch nicht direkt aus Homer schöpft); Firmic. 12, 8 z. E.

Z. 16ff.: Apollon und Admet (Euripides: *Alk.* 1; 2; 8; 9): Philodem p. 34, 13ff. *Gomp.*; Joseph. 247; Lukian: *Jupp. conf.* 8; (*de sacr.* 4;) Clem. Al. *Protr.* II 35; Tertull. *Ap.* 14, 9; Minuc. 23, 5 (Lactant. *d. i.* I 10, 3).

Im folgenden verknüpft nun Athenagoras verschiedene Episoden aus Apollons Dasein auf sehr lose Art. Die Worte ὦ μάντι καὶ σοφὲ .... φίλον können sich nur auf den Tod des Hyakinth durch Apollon beziehen, einen Mythos, den die alte Polemik (Lukian: *deor. dial.* 16, 1)[1]) wie die Apologeten[2]) immer wieder ausgebeutet haben.[3]) Hier hat also Apollon geirrt, sich getäuscht. Damit wird mit Unrecht in nahen Zusammenhang ein Zitat aus Aischylos (*fr.* 350, 5—9; Plat. *Resp.* 383b) gesetzt, in dem Thetis Apollon zürnend Vorwürfe macht, daß er perfid gehandelt habe. Natürlich hat aber Athenagoras Platon nicht gelesen, geschweige Aischylos, sondern irgend eine Gnomensammlung — auch Plutarch: *de aud. poet.* p. 16e zitiert V. 7—8 des Fragments, allerdings ohne Namen — oder eine ältere Polemik gegen die Unzuverlässigkeit der Götter benutzt.

Und nun (XXII) widerlegt der Apologet, wie es schon die alte Polemik getan und danach die meisten Apologeten tun[4]), den φυσικὸς λόγος, die Berufung auf die physikalische Erklärung der Göttergestalten. Aus Versen des Empedokles (Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker.* S. 184 *fr.* 6; 188 *fr.* 17 V. 18, 20) sucht er zu entwickeln, daß danach Herrscher und Beherrschtes identisch seien, daß Materie und Gott zusammenfielen. Es folgen die bekannten Physiologien der Stoiker über Zeus, Hera, Poseidon; nach anderen soll Zeus auch der καιρός sein, der die Zeit zur εὐκρασία gestaltet, und allein darum auch dem Kronos entkommen sein. Gegenüber der Stoa nun läßt sich darauf hinweisen, daß ihre Lehre, die die ganze Materie von Gott durchdrungen sein und gemäß ihren Veränderungen ihn bald diesen, bald jenen Namen annehmen läßt, diese εἴδη der Materie zu einem Körper macht, also daß bei der

1) Vgl. oben die Einleitung. 2) (Tatian 8) Theophil. I 9. Dem reiht sich das Martyrium *Achatii* II an: *nam ut erat turpis in pueros, forma Hyacinthi cuiusdam (!) captus, ut bene nostis, incaluit et miser atque ignarus futuri disco illum quem optabat videre occidit.* 3) Wilamowitz (*Commentariolum grammaticum II. Gryphiswaldiae 1880* p. 13) hat freilich die Stelle anders bezogen und angenommen, die *fraus Athenagorae* habe auch bei Euripides das Liebesverhältnis des Apoll und Admet eingeführt. Ich halte diese Interpretation angesichts der von den Apologeten betonten Tendenz der Hyakinthosfabel für falsch. 4) Über die alte Polemik vgl. oben die Einleitung, über die Apologeten s. zu Aristides XIII 7 S. 81.

ἐκπύρωσις auch diese verschiedenen Namen vernichtet werden. Das aber können keine Götter sein, deren Körper der Vernichtung ihrer wechselnden Materie unterworfen sind. Wer aber Kronos für die Zeit, Rhea für die Erde hält und den ganzen Sagenkreis beider demgemäß erklärt, d. h. unter anderem z. B. Kronos' Raserei als die Wende des καιρός, der Lebendes und Lebloses vertilgt, die Fesseln und den Tartarus aber als die Zeit deutet, die unter den Zeitumständen sich verändert und schwindet, diesem gegenüber gilt die Entscheidung: mag Kronos χρόνος sein oder καιρός, so wechselt er; mag er das Dunkel oder der Frost oder die Feuchtigkeit heißen, so bleibt von diesen Zuständen nichts bestehen. Gott aber allein ist ohne Wandel und Veränderung. Also ist weder Kronos noch sein εἴδωλον, d. h. das Vorstellungsbild von ihm Gott. Mag nun Zeus die Luft bedeuten (ἀήρ) oder den καιρός, er ist ebenfalls dem Wechsel unterworfen; ebenso steht's mit Athena, die man die alles durchdringende φρόνησις nennt, mit Isis und Osiris und dem sich an diese heftenden Mythus, mit Dionysos und Semele: wer diese Götter verteidigt, widerlegt sie. Europa und der Stier, Leda und der Schwan haben mit Erde und Luft, wie die Physiologen sie interpretieren, nichts zu tun. Diese Leute haben vielmehr, da sie Gottes Größe nicht erreichen konnten, sich ganz auf die εἴδη τῆς ὕλης geworfen und vergöttern die Veränderungen der Elemente, geradeso als ob man ein Schiff an Stelle des Steuermanns setzte. Denn die Elemente können nichts ohne Gottes Vorsehung.

Ich habe mir wieder eine längere Paraphrase des Kapitels gestattet und auch einzelne Worte der merkwürdigen Darlegung durch den Druck hervorgehoben, damit dem Leser die Mängel der Komposition möglichst deutlich zum Bewußtsein träten. Schon eine flüchtige Lektüre wird genügen, um wenigstens einige von diesen sofort zu erkennen. Was für eine sonderbare Art ist das, bald Zeus, bald Kronos den καιρός bezeichnen zu lassen, was für eine Manier ferner, in der Generalabfertigung (S. 140 Z. 9 ff.) der Physiologen auf einmal lauter mythologische Interpretationen des Kronos zu nennen, die vorher gar nicht aufgeführt worden sind, also in eine endgültige zusammenfassende Widerlegung noch eine Art Nachtrag einzuschieben und ebenso ein gutes Stück nach der Erwähnung des ἀρσενόθηλυς Ζεύς (Z. 20) noch einmal dieselbe Deutung in größerer Ausführlichkeit (S. 140 Z. 6 f.) zu wiederholen! Es ist eben immer dasselbe Wesen bei den Apologeten; der Stoff, den der Autor noch nicht souverän handhabt, wächst ihm über den Kopf und widerstrebt der mühsam disponierenden Hand: so haben wir hier eine unnütze Parenthese, dort eine ellenlange Periode mit vielen Schachtelsätzen, endlich da, wo allein die scharfe Gegenüberstellung der eigenen Gründe zur Geltung kommen dürfte, noch ein unfruchtbares Materialsammeln. Und zuletzt: fällt es uns denn nicht auch als recht sonderbar auf, daß zweimal, einmal sehr klar (Z. 19), das andere Mal weniger deutlich (S. 140 Z. 11 ff.) die stoischen Allegorien von den anderen geschieden werden, macht dies nicht nach allem, was wir über das Vorgehen gerade der Stoiker auf diesem Gebiete wissen, einen sehr eigentümlichen Eindruck?

In der Tat, hier liegt der Schwerpunkt der Untersuchung über dies Kapitel, das uns soviel über Athenagoras lehren kann: ich will den

Nachweis versuchen, daß alle Anstöße des Sinnes und der Form sich daraus erklären lassen, daß Athenagoras eine Quelle benutzt hat, eine Polemik gegen die Stoa, deren Sätze ihm wesentlich aus dieser Quelle, nicht aus der Lektüre stoischer Schriften bekannt waren; so erklärt sich denn auch die schlechte Anordnung des nicht wirklich durchdrungenen, des nicht selbst angeeigneten Stoffes ohne besondere Schwierigkeit.

Wir haben schon oben die skeptische Quelle kennen gelernt, aus der Aristides seine Ansicht über die veränderlichen Elementgötter gewann (S. 50). Nach demselben oder wenigstens einem sehr ähnlichen Schema hat Athenagoras gearbeitet. Er zitiert Verse des Empedokles über die Elementgötter, über die Elemente selbst, die von Freundschaft zusammengehalten, vom Streite getrennt keine Götter sein könnten. Aber in welcher Ordnung führt er diese Verse an! Kaum hat er zwei davon genannt, so unterbricht er sich schon mit dem Hinweise darauf, daß diese Elemente keine Götter sein können, und setzt als Trumpf den Satz von Gott als dem Scheider der Materie hinzu. Dann folgt das zweite Paar der empedokleischen Verse. Der 19. Vers des 17. Fragments (Νεῖκός τ᾽οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἁπάντῃ) fehlt; aber vom νεῖκος ist trotzdem Z. 11 die Rede. Dieser Satz entspricht einer Bemerkung, wie sie an den Stellen, wo diese empedokleischen Verse sonst z. T. erscheinen, gemacht wird: Sext. Emp. *adv. math.* IX 10 σὺν γὰρ τοῖς τέσσαρσι στοιχείοις τὸ νεῖκος καὶ τὴν φιλίαν καταριθμεῖται, τὴν μὲν φιλίαν ὡς συναγωγὸν αἰτίαν, τὸ δὲ νεῖκος ὡς διαλυτικήν· . . . . oder Diog. La. VIII 12, 76 . . . . φιλίαν τε ᾗ συγκρίνεται καὶ νεῖκος ᾧ διακρίνεται oder [Plut.] *Plac.* I 3 (Diels: *Doxogr.* 287, 5) . . . . φιλίαν τε καὶ νεῖκος· ὧν ἡ μέν ἐστιν ἑνωτική, τὸ δὲ διαιρετικόν oder endlich Simplic. *in phys.* f. 6² (Diels p. 478, 1) πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ καὶ γῆν ἀίδια μὲν ὄντα, μεταβάλλοντα δὲ πλήθει καὶ ὀλιγότητι κατὰ τὴν σύγκρισιν καὶ διάκρισιν, τὰς δὲ κυρίως ἀρχὰς ὑφ᾽ ὧν κινεῖται ταῦτα φιλίαν καὶ νεῖκος· δεῖ γὰρ διατελεῖν ἐναλλὰξ κινούμενα τὰ στοιχεῖα ποτὲ μὲν ὑπὸ τῆς φιλίας συγκρινόμενα, ποτὲ δὲ ὑπὸ τοῦ νείκους διακρινόμενα. . . . Diese letzte Stelle erläutert uns auch die gleich bei Athenagoras folgenden Worte: ἀρχικὸν . . . κύριον. Innerhalb dieser begegnet nun das stoische Wort σύγκριμα (vgl. Schwartz' Index S. 132). Die Stoiker aber zitierten die Verse des Empedokles, wie wir neben Herakleit (*All. Hom.* 24) aus Sextus erkennen: *adv. math.* IX 4 ἐπεὶ οὖν οἱ δοκοῦντες ἀκριβέστερον κατὰ τὸν φυσικὸν τόπον περὶ τῶν τοῦ παντὸς ἀρχῶν διατετάχθαι τὰς μέν τινας δραστηρίους (stoisch, vgl. Kap. XIX) εἶναι λέγουσι, τὰς δὲ ὑλικάς, ὧν τῆς δόξης ἀρχηγὸς ἀξιοῦται τυγχάνειν ὁ ποιητὴς Ὅμηρος καὶ μετὰ τοῦτόν γε Ἀναξαγόρας ὁ Κλαζομένιος καὶ Ἐμπεδοκλῆς ὁ Ἀκραγαντῖνος καὶ ἄλλοι παμπληθεῖς . . . . Es folgt 10 V. 18—20 des Empedokles und danach: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς δύο λέγοντες ἀρχάς, θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην, τὸν μὲν θεὸν ποιεῖν ὑπειλήφασι, τὴν δὲ ὕλην πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι.[1]) Aber die Stoa oder das stoische doxographische Stück wird nicht etwa von Athenagoras selbständig bekämpft, sondern diese Polemik gegen die stoische Gleich-

---

1) *fr.* 6 des Empedokles hat Sextus IX 362; X 316.

setzung des ἀρχόμενον und des ἄρχων[1]) sowie die Erklärung gegen die nun auch deutlich bezeichnete Stoa (Z. 21—29 ἀλλ' ἐπὶ .... θεούς) entstammt einer antistoischen Ausführung, deren Grundlinien bei Alexander von Aphrodisias und Sextus zu erkennen sind. So sagt ersterer denn: περὶ κράς. καὶ αὐξ. p. 224, 32 *Bruns* αἰτιάσαιτο δ'ἄν τις εὐλόγως .... καὶ τὸ δύο ἀρχὰς τῶν πάντων λέγοντας εἶναι ὕλην τε καὶ θεόν, ὧν τὸν μὲν ποιοῦντα εἶναι, τὴν δὲ πάσχουσαν, μεμῖχθαι τῇ ὕλῃ λέγειν τὸν θεόν, διὰ πάσης αὐτῆς διήκοντα καὶ σχηματίζοντα αὐτήν .... εἰ γὰρ θεὸς κατ'αὐτοὺς σῶμα, πνεῦμα ὢν νοερόν τε καὶ ἀίδιον, καὶ ἡ ὕλη δὲ σῶμα, πρῶτον μὲν ἔσται πάλιν διῆκον σῶμα διὰ σώματος, ἔπειτα τὸ πνεῦμα τοῦτο ἤτοι τι τῶν τεσσάρων τῶν ἁπλῶν ἔσται σωμάτων, ἃ καὶ στοιχεῖά φασιν, ἢ ἐκ τούτων σύγκριμα.... p. 226, 10 ἐοίκασι δὲ δι' ὧν λέγουσιν εἶδος τῆς ὕλης λέγειν τὸν θεόν (~ Athenagoras Z. 25). Dann aber wird er noch kräftiger: .... 16 μάλιστα δ'ἐν τῇ ἐκπυρώσει φαίνεται κατ'αὐτοὺς ὁ θεὸς τῆς ὕλης ὤν, εἴ γε ἐν τῷ πυρί, ὅ μόνον ἐστὶ κατ' αὐτοὺς τότε, ἡ ὕλη καὶ ὁ θεὸς [τῆς ὕλης] σῴζονται μόνοι. εἴη γὰρ ἂν ὁ θεὸς τότε εἶδος τὸ ἐπὶ τῇ ὕλῃ τοῦ πυρός. εἰ δὲ τοῦτο, μεταβάλλει δὲ τὸ πῦρ εἰς ἄλλα τινὰ σώματα, τὸ εἶδος ἀλλάσσον εἴη ἂν ὁ θεὸς φθειρόμενος τότε .... καὶ εἰ τῆς τοιαύτης μεταβολῆς ὁ θεὸς αἴτιος, εἴη ἂν ὁ θεὸς κατ' αὐτοὺς φθείρων ἑαυτόν, οὗ τί ἂν ἀτοπώτερον ῥηθείη ποτ' ἄν[2]); bei Sextus lesen wir IX 180 καὶ εἰ μὲν σύγκριμά ἐστι ⟨τὸ θεῖον⟩, φθαρτόν ἐστιν· πᾶν γὰρ τὸ κατὰ σύνοδόν τινων ἀποτελεσθὲν ἀνάγκη διαλυόμενον φθείρεσθαι. Wir erkennen die große Ähnlichkeit mit Athenagoras; der Apologet oder vielmehr seine unmittelbare Vorlage hat nur statt des stoischen Gottes Vergänglichkeit auch die Vergänglichkeit der Namen erwiesen. Die antistoische Polemik selbst mag ihm aus jüdisch-hellenistischer Tradition zugekommen sein; erklärt doch auch Philon (*Leg. all.* I 66), Gott sei kein σύγκριμα (vgl. S. 178).[3])

Aber Athenagoras hat seine Vorlage sehr ungeschickt benutzt. Obwohl er sich mit philosophischen Begriffen brüstet[4]), so scheint er doch, an seiner unmittelbaren Vorlage haftend, über den bekämpften Gegner nicht allzuwohl unterrichtet zu sein. Wie er erst nach der Polemik gegen die stoische Anschauung (Z. 13 ff. ὥστε .... θεῷ) der Stoiker Meinung über die Einzelgötter ausdrücklich anführt, so scheint er nicht zu wissen, daß nicht nur die Gleichsetzung von Ζεύς mit ἡ ζέουσα οὐσία, von Ἥρα mit ἀήρ (vgl. Kap. VI S. 176), von Ποσειδῶν mit πόσις, sondern auch die danach von ihm als etwas anderes davon getrennten Deutungen ebenfalls stoisch sind (vgl. S. 206). Da es nun wohl ausgeschlossen ist, daß in einer Polemik, die sich gegen die stoische Theologie richtete, auch noch andere als stoische Deutungen angegriffen waren, da ferner, wie wir bemerkt und gleich noch sehen werden, einige von diesen Allegorien ausdrücklich den Stoikern

---

1) Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta* II 307, 1041. 2) Vgl. auch Arnim *a. a. O.* II 310, 1050 sqq. 3) Hier ist gleich noch eine textkritische Frage zu erledigen. Z. 23 steht συγκρίματα δὲ ἴσα ἡ τῆς ὕλης ἀλλαγή, was Unsinn ist. Schwartz' Vorschlag: c. δὲ εἰς ἃ ἡ τῆς ὕλης ἀλλαγή ist mir etwas zu gepreßt; ich möchte daher schreiben: συγκρίματα δὲ εἴδη τῆς ὕλης κατ' ἀλλαγήν. 4) Z. 15 ff. ἰσότιμον ... τῷ ... θεῷ: vgl. Philo, *de mundo* II 601; τὴν ὕλην μεταβλητὴν καὶ ῥευστήν = [Plut.] *Plac.* I 9 p. 307, 24 D.; vgl. Sext. ὑπ. I 217.

zugeschrieben werden, so erfolgt m. E. daraus der Schluß, daß der Apologet, der die Sätze der Stoa nicht aus stoischen Schriften selbst kannte, hier seine vermutlich sehr ausführliche Vorlage nicht einmal in richtiger Ordnung wiederzugeben verstanden hat.

Über diese Allegorien nun noch einiges. Wir haben nach den bekannten stoischen Deutungen des Zeus, der Hera (vgl. Kap. VI)[1]), des Poseidon[2]) nun noch die von Zeus als dem ἀὴρ διφυὴς ἀρσενόθηλυς. Ähnliches findet sich bei Diogenes von Babylon, der Teile von Zeus, Poseidon, Hera, Athena sich auflösen ließ und so den Spruch Ζεὺς ἄρρην, Ζεὺς θῆλυς erklärte.[3]) Weit abgelegener ist die Deutung des Zeus als καιρός, der den χρόνος zur εὐκρασία wandelt und deshalb sich allein vor Kronos gerettet haben soll. Daß Kronos den Zeus gesucht habe, erzählt nur noch Hygin (*fab.* 138 f.). Der Mythus selbst ist orphisch[4]) und wurde deswegen wohl auch mit besonderem Interesse von den Stoikern betrachtet. Ebenso ist orphisch die Deutung der Kastrierung des Kronos (Z. 32 ff.), eine Allegorie nicht ohne Schönheit, wenn sie so die alte Erzählung von der Geburt der Aphrodite ethisch umdeutet. Eine literarische Parallele finden wir freilich nicht dafür, noch auch für die μανία als τροπὴ καιροῦ[5]), und auch für Kronos als σκότος (S. 140 Z. 3 f.) fehlt alles Material, ohne daß deswegen die Herkunft dieser Deutungen irgendwie zweifelhaft sein könnte.[6]) Dann wird's wieder lichter auf dem Pfade. Kronos soll nun noch πάγος oder οὐσία ὑγρά sein. Diese Deutung, die auch sonst begegnet[7]), geht im letzten Grunde auf die stoische Ableitung vom ῥεύματος ῥόος (Philodem p. 79, 21 ff. *Gomp.*)[7]) zurück. Weiter werden, aufs neue im Widerspruche mit der früheren Erklärung, die von Zeus seinem Vater angelegten Fesseln als καιροί gedeutet. Das ist nahe verwandt mit der stoischen Interpretation bei Cicero: *de n. d.* II 25, 64 *vinctus autem a Iove, ne immoderatos cursus haberet atque ut eum siderum vinclis adligaret.* Athenagoras wird es nun selbst etwas zuviel dieses Stoffes; er tut daher wieder einmal (vgl. Kap. XVII) so, als wüßten die Regenten auch über diese entlegenen Physiologien bis ins einzelne Bescheid[8]), und erwähnt davon nur, freilich

---

1) Die Worte καὶ τοῦ ὀνόματος . . . συνεκφωνουμένου erklärt Otto richtig: *si* ἀὴρ *secum coniungatur . . ., videlicet* α | ηρα | ηρ *nomen* ἥρα *una effertur.* Es ist das Spiel Platons im Kratylos p. 404 c; das übernahmen dann die Stoiker (Arnim *a. a. O.* III 217, 33). 2) Dieselbe Ableitung: Herakleit 7; Kornut. p. 4, 12 *Lang*; Clem. Al. *Protr.* V 64. 3) Arnim *a. a. O.* 4) M. Mayer in Roschers *Lexikon* II Sp. 1472. 5) Wilamowitz schlägt dafür τεκνοκτονίαν vor, und daß dies besser zu φθείρουσαν ἔμψυχα καὶ ἄψυχα paßt als μανίαν, ist klar. Aber die μανία findet an Aristides IX 3 eine Stütze, und da der Kinderfraß dort als eine Folge der μανία betrachtet wird, so muß man das Wort wohl stehen lassen. 6) Dafür zeugt z. B. auch die stoische Gleichsetzung der Rhea mit der Erde (Arnim *a. a. O.* II 318, 1084 f.). 7) Schol. Vergil. *Georg.* I 12: *quod Saturnus umoris totius et frigoris deus sit* (vgl. M. Mayer *a. a. O.* 1471 ff.). 8) Mehrere Textverderbnisse haben diese Stelle mitgenommen. Z. 9 hat Wilamowitz δεῖ ὑμῖν ἐπὶ ergänzt, derselbe dann Z. 10 für ἢ οἷα περὶ τῆς φύσεως vorgeschlagen: ποῖα περὶ τῆς τῶν θεῶν φύσεως. Ich habe diese Änderung nach längerem Schwanken angenommen. Die überlieferte Lesung läßt sich keinenfalls halten, denn das erste ἢ kann nicht die Gedanken über die φύσις auf gleiche Stufe mit den folgenden Deutungen der Athena usw. stellen, nicht das Allgemeine dem Besonderen koordinieren; auch handelt es sich nicht um die

nicht ohne seine bekannten Stoff anhäufenden Schachtelsätze, die Deutung des Athena- und des Isis- und Osirismythus. Athena = φρόνηcιc ist stoisch nach platonischem Vorgange[1]); zur Deutung der Isis und Osiris[2]) wäre vielleicht bei der großen Ausdehnung, die damals der Kult beider genoß, und der Häufigkeit der Interpretation[3]) eine besondere literarische Quelle nicht nötig gewesen, gleichwohl aber macht die Nennung der ταφὴ Ὀcιριακή[4]), die Deutung des Osiris als der cίτου cπορά[5]) und besonders das Folgende über den Ruf εὑρήκαμεν cυγχαίρομεν den Eindruck einer literarischen Überlieferung.[6]) — Daß Dionysos die Frucht der Rebe ist, bedarf keines Belegs, die Erklärung aber des Blitzes als des (die Rebe reifenden) Sonnenstrahls ist wieder ein Stück aus des Autors gelehrtem Arsenal, dem, soweit ich sehe, nur ein Analogon aus Strabon[7]) zur Seite gestellt werden kann.

Und nun folgt der gewöhnliche Schluß dieser Darlegungen, wie er seit den Zeiten der alten Polemik bis zu den letzten Apologeten gedauert hat: Diese eure physiologische Auslegung verstärkt nur die Gründe gegen solche Götter (vgl. S. 81). Dazu bilden Zeus' Abenteuer mit Europa und Leda ein neues Beispiel, das in dieser Anwendung mir unbekannt ist.[8]) Der Apologet schließt mit einem heftigen Ausfall auf die stumpfsinnigen Anbeter bloßer Materie, indem er das ursprünglich stoische, dann allgemeiner gebrauchte Bild vom Schiffe und vom Steuermann auf die anwendet, die das Element statt des lenkenden Schöpfers anbeten.[9]) Sein Hinweis endlich auf die πρόνοια (S. 141 Z. 3) ist den Stoikern gegenüber eine Ironie in sich selbst.

Nach der langen Abschweifung über das Wesen der Götter kehrt nun der christliche Autor wieder (Kap. XXIII) zu den εἴδωλα (vgl. Kap. XVII) zurück und wiederholt dabei die Kap. XVIII gemachte Ver-

---

φυcικά überhaupt, sondern speziell um die *natura deorum*. Einen Mangel empfand hier schon Arethas, indem er nach ἢ und vor περὶ ein ἃ einfügte.

1) Plato: *Kratylos* 407 b; Chrysipp (Arnim *a. a. O.* III 217, 33); Herakleit 30; 54; Kornut. p. 33, 10; 35, 15; 36, 13; 37, 22; Maxim. Tyr. X 8 u. a.

2) Ich glaube Z. 14 verbessern zu können. Es handelt sich m. E. um eine Lokalbestimmung, d. h. Pelusium, das im Mythus (Plut. *de Is. et Os.* p. 357 e) eine Rolle spielt. 3) Drexler in Roschers *Lexikon* II Sp. 546 f.; 442 f. 4) Vgl. Plutarch *a. a. O.* 359 b ff. 5) Dasselbe bei Firmicus 2, 6 *frugum semina Osirim dicentes esse.* 6) Ich kann Wilamowitz' und Schwartz' Lesung: ἐπὶ τῇ ἀνευρέcει τῶν μελῶν <ὡc ἂν τῇ cυγκομιδ>ῇ τῶν καρπῶν oder <ὡc> ἐπὶ τῇ ἀνευρέcει τῶν μελῶν <ἐπὶ τῇ cυγκομιδ>ῇ nicht zustimmen. Ich glaube, daß durch das vorhergehende τὴν . . . τοῦ cίτου cπορὰν Ὄcιριν das folgende so vorbereitet ist, daß niemand in τῶν μελῶν ἢ τῶν καρπῶν eine Undeutlichkeit zu empfinden braucht. — Athenagoras' Angaben erhalten bekanntlich eine treffliche Ausführung durch Firmicus 2 aus gleicher Quelle. 7) Strabon sagt p. 628 von dem Weinreichtum der Κατακεκαυμένη: ἀcτεΐζόμενοι δέ τινες εἰκότωc πυριγενῆ τὸν Διόνυcον λέγεcθαί φαcιν . . . 8) Z. 16 schreibe ich mit Wilamowitz ἄνω κάτω γὰρ, wie ebenso mit diesem Z. 21 φάcκοντες zu ergänzen sein wird. — Die Lesart τοὺc μύθουc θεοποιοῦντες Z. 23 ist unmöglich, man muß sich also wohl Schwartz anschließen und τοὺc μύθουc ἀλληγοροῦντες καὶ τὰ cτοιχεῖα θεοποιοῦντες schreiben; im folgenden hingegen ἐλέγχουc für λόγουc mit Schwartz zu setzen, trage ich Bedenken. 9) Cicero: *de n. d.* II 34, 87; Sext. Emp. *adv. math.* IX 27; Maxim. Tyr. X 9; (Atticus bei Euseb. *Praep.* XV 6, 12); danach die Apologeten Theophil. I 5; Lactant. *d. i.* VII 4, 5; Athanas. 39. Der Sinn ist freilich ein klein wenig anders; an diesen Stellen handelt es sich um das Schiff, dessen Lauf auf den Lenker schließen läßt.

wahrung, als wolle er die Wunder der Götterbilder, die ἐνεργείας (S. 133 Z. 32) leugnen, die ihm vielleicht die erleuchteten Kaiser vorhalten könnten.[1]) Es war allerdings nicht ganz ungefährlich, oder vielmehr einem Athenagoras undenkbar, die Wirkungen der Idole völlig (vgl. S. 223) in Frage zu stellen. Denn die ganze wundersüchtige Zeit des Apologeten wußte von solchen Betätigungen der Bilder zu berichten. Das Götterbild war wieder in seiner Bedeutung gewachsen. Die Nachblüte der Kunst unter Hadrian entfesselte den Enthusiasmus für artistische Werke, der Aberglaube der Zeit schrieb den Bildern wundersame Handlungen zu, die Literaten stritten für und wider die Berechtigung der Idole.[2]) Ein gläubiger Pausanias[3]) erzählt von der Rache, die Theagenes' Standbild an seinem Feinde genommen (VI 11, 6), Philostratos weiß eine ähnliche Geschichte von Hektors Statue zu berichten (*Heroic.* p. 151 f. *Kays.*), und Lukian findet daher öfter Gelegenheit, gegen diesen Glauben seiner Zeit zu Felde zu ziehen (*Deor. conc.* 12; (*de Syr. dea* 32; 33; *Philops.* 19)). Die Apologeten haben nicht anders gedacht als ihre Zeit; denn Skeptiker waren sie trotz ihrer vielfachen Anleihen bei skeptischen Traktaten nun und nimmer. Mehrfach haben sie sich nicht wie Theophilus (I 8) damit begnügt, dem wundergläubigen Heiden die Frage vorzulegen: warum glaubst du an die Wirkungen der Götterbilder und nicht an die Auferstehung? sondern sie sind gründlich auf die Wunderberichte der Heiden eingegangen. Warum, ist noch aus einem anderen Grunde klar. Die christliche Religion war voll von Wundererzählungen, die Gegner wiesen spottend darauf hin und zogen kritische Parallelen zwischen diesen und den Mythen der griechischen und römischen Vorzeit.[4]) Die eignen Wunder ließen sich dem gegenüber nicht halten, wenn man die heidnischen Erzählungen absolut leugnete; man erkannte sie also an, fügte aber in Gemäßheit der christlichen Anschauung von den heidnischen Göttern hinzu, diese Wunder seien nur der Wirkung der Dämonen zuzuschreiben. So hat es nach Athenagoras in langer Ausführung namentlich Laktanz (*d. i.* II 7, 7 ff.; 16, 14) getan. Dieser Wunderglaube verstärkt sich noch in späterer Zeit; ein Aeneas von Gaza (p. 72 ff.) ist fest überzeugt von den altgriechischen Mirakeln.

Athenagoras wirft sich nun nicht gleich[5]) mit voller Wucht auf die Dämonen, sondern legt die Sache möglichst „philosophisch" an, indem er die Meinungen der früheren Denker über die Dämonen rekapituliert. Natürlich haben wir es hier mit einer älteren Doxographie zu tun, wie Athenagoras' Worte übrigens selbst verraten (ὡς . . . . μνημονεύ-

---

1) συνέσει πάντας ὑπερέχοντες vgl. Kap. VI S. 124 Z. 18. 2) Vgl. die Einleitung. 3) Vgl. über die Richtung der ganzen Zeit Kalkmann: *Pausanias der Perieget* 1 ff. 4) Minucius Felix fängt daher die Sache recht schlau an, indem er seinen Heiden durchaus nicht skeptisch sein, sondern eine Menge von Wundern aufzählen (7, 3) läßt. Dadurch wird die heidnische Position schwächer als durch die Skepsis allem Wunderglauben gegenüber. 5) Noch einiges über das Sprachliche an dieser Stelle. ἐπιβατεύειν wird Z. 13 mit dem Dativ gegen alle sonstige, den Genetiv erheischende Gewohnheit verbunden (vgl. Kap. XXVI S. 145 Z. 20 f.; XXVII S. 146 Z. 26); ἐξητάκαμεν bezeichnet das Ergebnis der Prüfung, das der Autor jetzt vorlegen will und kann somit dem voranstehenden νοοῦμεν entsprechen; Gesners Änderung ἐξετάσωμεν würde diesen Sinn stören.

ουcιν)[1]), und er hat daher auch hier Platon nicht selbst gelesen. Wir werden das sofort im einzelnen zu zeigen haben; nur ganz allgemein bemerke ich, daß es sehr auffallen muß, wenn ein Schriftsteller mitten in einer immerfort von Dämonen redenden und schreibenden Zeit lebt und keine anderen Autoren über dies Wesen anzuführen weiß als Thales und Platon! Freilich tut er Kap. XXIV (τί δὲ δεῖ .... ἑτέρας δόξας ἐξετάζειν), als sei das Bisherige durchaus genügend, aber das ist ein Kniff, er zitiert nicht mehr, weil seine Quelle nicht mehr von diesen Dingen sagte. Thales' Weisheit hat er sich nun aus einem Buche wie Ps. Plutarchs *Placita* I 8 verschafft. Aber auch den Platon hat, wie bemerkt, der vermeintliche Platoniker nicht selbst gelesen. Mehrere Stellen des Timaios, so besonders p. 28ff. und p. 40f., gehören zu den Wanderstellen, die die Zitatenreihen der späten auf Kenntnis der Philosophie Anspruch erhebenden Schriftsteller verstärken (vgl. Kap. VI S. 174f.). Doch auch die *Timaios* 40de einführenden Worte (Z. 20ff.) sind schon nicht eigner Platolektüre entnommen. Denn wie Athenagoras weiter unten S. 142 Z. 2f. die Stelle τὸ ὄντως ὄν, τὸ μονοφυές, τὸ ἀγαθὸν[2]) einer Quelle gleich Aetius (p. 304, 23 *Diels*) entnimmt, so entlehnt er derselben auch die Anschauung von den aus Gott stammenden Gestirnen (αἰςθητὰ δὲ τοῦ πρώτου θεοῦ ἔκγονα ἥλιος ςελήνη ἀςτέρες γῆ: Stob. I p. 37, 14 *Wachsm.* vgl. die Anmerkung).[3]) Das Timaioszitat (p. 40de) selbst verrät dann sofort seine Quelle, indem es ähnliche Lesarten wie Clemens Alex. *Str.* V 13, 84; Euseb. *Praep.* II 7, 1; XIII 1; 14, 5 (*Theophan.* S. 93, 23 *Greßm.*) zeigt.[4]) Danach folgt das christlich verbrämte (τὸ ἀγαθὸν ἀπ' αὐτοῦ ἀποχεόμενον) und dadurch wohlversteckte Zitat aus einer Doxographie, das wir eben berührt haben[5]), und der Apologet führt mit ehrlichster Miene nun direkt seinen Platon (*epist.* 2 p. 312e) an.[6]) Auch dieses ist natürlich wieder eine Wanderstelle; Platoniker, wie Celsus (Orig. VI 18) und Plotin: *Enn.* V 1, 8 beriefen sich auf sie, und aus diesen Kreisen mag sie zu den Christen gekommen sein (Justin: *Ap.* I 60, 7; Clem. *Str.* V 14, 104; Euseb. *a. a. O.* XI 20, 2)[7]), die sie in willkürlichster Weise deuteten.[8]) Athenagoras hat seine Kompendien gründlicher gelesen und bleibt dadurch vor solchen Täuschungen bewahrt, aber er kommt seinerseits, weil er die Stellen in extenso zitiert, in eine nicht geringe Schwierigkeit hinein. Platon hält über die Dämonen sein

1) Ich schreibe mit Gesner ἀκριβοῦντες, indem ich in dem davorstehenden διαιροῦντες der Handschrift ein Glossem erblicke. 2) Das Wort ἐπιςυμβαίνειν ist ebenfalls philosophisch: Sext. Emp. *adv. math.* IX 371ff. u. a. 3) Vielleicht vermengte er damit noch ein Zitat aus *Timaios* 40b über die ἀπλανῆ τῶν ἄςτρων ζῷα θεῖα ὄντα und die πλάνην ... ἴςχοντα. 4) ἑαυτῶν falsch für γε αὐτῶν Athenagoras, Clemens, Euseb.; εἰδότων Athenagoras, Clemens, εἰδόςιν mit Platon Euseb. Also stammt Euseb. nicht aus Clemens. Über die weiteren Kongruenzen und Differenzen vgl. den kritischen Apparat; interessant ist dabei noch, daß Euseb. II 7, 1 mit Athenagoras Κρόνου τε καὶ Ῥέας schreibt, während er an den beiden anderen Stellen mit Platon stimmt. Übrigens hat auch Hippolytos: *Philos.* 19 p. 568, 4 *Diels* die Stelle berührt. 5) Z. 1 schreibt richtig Schwartz νῷ für νοῦν (vgl. zu der Stelle sonst Kap. X S. 127 Z. 15f.). 6) Die Lücke, die Schwartz nach δυνάμεως findet, ist sicher da, und die Ergänzung εἰρηκὼς oder ähnlich entspricht gut dem vorausgehenden ἐξειπών. 7) Schwartz' Änderung δευτέρου καὶ τρίτου ist notwendig. 8) Justin und Clemens nämlich auf die Dreieinigkeit.

eignes Urteil zurück[1]): das wünscht Athenagoras zu erklären. Es ist lobenswert, daß er es tut, daß er nicht so elend summarisch wie andere Apologeten verfährt, aber sein Versuch, die Autorität des überkommenen Zitates zu wahren, hat etwas Scholastisches an sich. Platon sah sich, meint der Apologet, in einem Dilemma: die zeugenden und erzeugten Götter konnte er nicht anerkennen[2]), die ungebildete Menge nicht umstimmen, also fand er, daß eine genaue Bestimmung der γένεϲιϲ τῶν ἄλλων δαιμόνων über seine Kräfte ginge.[3]) Der Christ hilft sich dann nicht ungeschickt durch ein neues Zitat (*Phaidros* 246e) weiter, das damals allgemein gebraucht wurde (Max. Tyr. XXXII 7; X 4; Philostratos: *Ap. Tyan.* p. 64, 25 *Kays.*) und später zuweilen noch bei den Apologeten erscheint (Tertull. *Ap.* 24, 14; Arnob. III 30; Orig. *c. C.* VIII 4; *Cohort. ad Graec.* 31; Euseb. *Theoph.* S. 96, 11 ff. *Greßm.*). Hier meint also Platon nach Athenagoras nicht den mythischen Zeus, sondern Zeus ist ihm gleich Gott, weil er den wahren Gott nicht der Menge verkünden kann (vgl. Kap. VI S. 124 Z. 23 ff.). Der Gedanke ist freilich wieder stoisch, wie ihn nach anderen[4]) Seneca gut zum Ausdrucke bringt: *nat. quaest.* II 45: *Ne hoc quidem crediderunt, Iovem, qualem in Capitolio et in ceteris aedibus colimus, mittere manu fulmina, sed eumdem, quem nos. Iovem intellegunt, rectorem custodemque universi, animum ac spiritum mundi, operis huius dominum et artificem. cui nomen omne convenit* (vgl. *de benef.* IV 7). Diese Überzeugung, daß Plato das Richtige gesehen, und vielleicht auch das selbstgefällige Bewußtsein, den großen Philosophen richtig gedeutet zu haben, verleiht Athenagoras höheren Schwung. Der sublime Zeus, von Platon selbst durch das Epitheton ὁ μέγαϲ ἡγεμών gehoben, hat nichts mit diesem irdischen Gotte zu tun, der jünger ist denn Himmel und Erde, jünger als seine Beschützer, die Kreter.[5]) — Man lernt hier endlich noch eins. Wir sehen auf Schritt und Tritt, wie hoch Athenagoras und nach ihm viele Apologeten Platon stellen; wir sehen immer wieder, daß sie die Ähnlichkeit des Atheners mit der Bibel so oder so erklären und namentlich darüber Aufschluß geben wollen, warum Platon nicht die letzten Folgerungen aus seiner Lehre gezogen. Auch hier wird ein ähnlicher Versuch durch die Annahme eines Dilemmas gemacht, in dem sich der Philosoph befunden habe.

Den Apologeten hat die Gewohnheit, seine Zitate möglichst nach ihrem vollen Umfange mitzuteilen, zu einer Abschweifung von seinem eigentlichen Thema veranlaßt. Er will nun nach einem Kompliment vor den Kaisern zu diesem Thema, dem Nachweise, daß die ganze Götzenverehrung nur Dämonenwerk sei, zurückkehren (XXIV). Er empfindet dabei diese

---

1) Das ἐπέχων S. 141 Z. 21 nennt Schwartz *vox Academicorum*; es ist auch sonst bekannt: Sext. Emp. ὑπ. I 196. Diels: *Dox.* 469, 5. 2) Der Grund ἑπομένων τοῖϲ γιγνομένοιϲ τελῶν ist derselbe wie Kap. XIX. 3) Dies Dilemma hat Wilamowitz in seiner Ergänzung der Worte οὔτε ... δυνάμενοϲ noch besonders glänzend zum Ausdrucke gebracht. Man wird diesen Text: οὔτε μαθεῖν γεννᾶϲθαι οὔτε ἐξειπεῖν μὴ γεννᾶϲθαι θεοὺϲ δυναμένουϲ annehmen müssen. 4) Z. B. περὶ κόϲμου 7; Dio: *or.* XII 75 p. 413 R. vgl. S. 38. 5) D. h. die Kureten: Preller-Robert I 134. — Hier ist noch einiges über den Text der letzten Ausführungen zu bemerken. Ich habe Z. 18 nach Πλάτων Kolon gesetzt; Gesner fährt fort mit γὰρ, Wilamowitz fügt nach Πλάτων: ὅτι ein. Z. 20 ferner: τὸν ... δύναμιν schließe ich mich Schwartz an.

Anschauung als eine philosophische Lehre oder will ihr wenigstens das Bürgerrecht einer solchen zuerkannt sehen. Die Darlegung dieses Verhältnisses wünscht er nun mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen. Auch wenn die Dichter und Philosophen nicht einen Gott erkannt hätten, sondern man in der Gottheit nur teils Dämonen (XXIII), teils Materie (XXII), teils Menschen (XXI) erblickt hätte, so dürfte man uns doch nicht mißhandeln[1]); denn wir argumentieren doch über Gott, Materie und deren Wesen. Er greift damit auf lange vorher Gesagtes zurück (Kap. Vf.), daß die freien Äußerungen der Philosophen doch keine Rüge gefunden hätten, und faßt diesen Gedanken jetzt nur noch schärfer: hätten jene sich auch nicht so ausgesprochen, so dürften wir doch immerhin als Philosophen gelten (Kap. II); nun aber — so ist der weitere Schluß — denken sie so frei, also haben wir erst recht Anspruch auf die Entwicklung unserer Lehre. Nicht ohne Geschick also wird hier den Gegnern die Haltlosigkeit ihres Standpunktes gezeigt: die einen haben von einem Gotte geredet, die anderen von so kläglichen Göttern wie den Dämonen, der Materie, wie von Menschen, also ist unser Standpunkt, der doch die Trennung zwischen Gott und der Materie erkennt, unanfechtbar.

Athenagoras rekapituliert nun noch weiter einiges aus einem früheren Kapitel (X); er nennt dementsprechend die Dreieinigkeit[2]), kennzeichnet das Wesen des Sohnes als νοῦς und λόγος, wozu er in Anlehnung an die Lehre Philons resp. die hellenistische Spekulation hier auch die σοφία zählt[3]), bezeichnet das πνεῦμα als die ἀπόρροια vom Vater gleich dem Licht vom Feuer, wie er, mit einem neuen Bilde (vgl. Kap. X), wieder in Berührung mit philonischen Gedankenkreisen sagt.[4]) Dann geht er zu den ebenfalls noch in Kap. X gestreiften δυνάμεις über und scheint nun durch diesen spezifisch philonischen Begriff[5]) völlig auf hellenistischem Gebiete angelangt zu sein. Aber dem ist doch nur zu einem sehr geringen Teile so: denn die nun folgende Lehre vom Teufel oder vielmehr von der widergöttlichen Macht ist, wenn auch bei Philo (*de m. op.* I 17; *de conf. ling.* I 432) Ansätze dazu zu finden sind, im wesentlichsten Kerne nur aus der christlichen Literatur bekannt. — Wenn nun Athenagoras ein solch widergöttliches Wesen einführt, so mußte er augenblicklich den Gedanken bekämpfen, daß Gott überhaupt einen Gegner haben könne; denn die Heiden, voran Celsus, fanden darum die Idee des Satans abgeschmackt (Orig. VI 42; vgl. oben S. 39). Das hat denn Athenagoras mit sehr gesuchten und gewundenen Worten, Ver-

1) Schwartz setzt für das handschriftliche ἡμεῖς τε ἂν εἰκότως ἐξενηλατούμεθα: ἡμεῖς οὐκ ἂν usw. Meine Lesart, die das τε streicht (vgl. z. B. XIX S. 135 Z. 14), und nach κεχρημένον mit Dechair ein Fragezeichen setzt, kommt im Grunde auf dasselbe hinaus. Das ἐξενηλατούμεθα erkläre ich nicht mit den Älteren als *reiceremur*, sondern mit Otto durch *exagitaremur*. — Das πάντα λόγον κεκινηκότας ist platonisch: Schwartz S. 115. 2) Trefflich ergänzt Schwartz die Lücke nach δύναμιν aus X S. 128 Z. 4 durch διαιρούμεναι δὲ κατὰ τάξιν εἰς. 3) *de prof.* I 562; Heinze: *Die Lehre vom Logos* 251 f.; Siegfried: *Philo von Alexandria* 313 f. Da die σοφία „anwesend“ (παροῦσα) war, als Gott die Welt erschuf (*Weish. Sal.* 9, 9), so war damit die Brücke vom Logos zu ihr leicht geschlagen. 4) *de somn.* I 632; *de gig.* I 266; vgl. oben S. 182 zu Kap. X. 5) Denn die griechischen, namentlich neuplatonischen Vorstellungen (Porphyrios: *de antr. n.* 7; *de abst.* II 2 u. a.) kommen hier nicht in Betracht. Heinze *a. a. O.* 245 ff.

gleichen und philosophischen Kunstausdrücken, wie sie ihm durch seine Kompendien geliefert wurden, zu erweisen versucht[1]), natürlich wie immer, wo der Apologet gelehrt sein will, nicht ohne vielfach in einander geschachtelte Sätze.[2]) So ist denn das περὶ τὴν ὕλην ἔχον πνεῦμα Gott entgegengesetzt, mit dem das Gute, wie die Farbe mit dem Körper als sein integrierender Bestandteil, wie das Feuer mit der gelben, wie der Äther mit der blauen Farbe verbunden bleibt.[3]) Hier haben wir eine deutliche Vermischung zwischen christlichen Vorstellungen und hellenistischen Anschauungen. Der Geist, der in der ὕλη lebt[4]), oder, wie ihn Athenagoras weiter unten nennt, ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἄρχων ist als ἄρχων τοῦ κόσμου aus Joh. 12, 31; 14, 30, als θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου aus *Kor.* II 4, 4 bekannt[5]); die Vorstellung hingegen von Gottes immanenter Güte entwickelt wieder Philon: *de m. op.* I 5 οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ — τίς γὰρ ἦν ἕτερος; — μόνῳ δὲ αὐτῷ χρησάμενος ὁ θεὸς ἔγνω δεῖν εὐεργετεῖν ἀταμιεύτοις καὶ πλουσίαις χάρισι τὴν ἄνευ δωρεᾶς θείας φύσιν οὐδενὸς ἀγαθοῦ δυναμένην ἐπιλαχεῖν ἐξ ἑαυτῆς .... οὐ γὰρ ὡς πέφυκεν ὁ θεὸς εὖ ποιεῖν ...., und ähnlich sind die Bilder, die der Hellenist von der Gott immanenten Tätigkeit braucht: *leg. all.* I 44 παύεται γὰρ οὐδέποτε ποιῶν ὁ θεός, ἀλλ' ὥσπερ ἴδιον τὸ καίειν πυρὸς καὶ χιόνος τὸ ψύχειν, οὕτως καὶ θεοῦ τὸ ποιεῖν.[6]) Der Teufel ist nun nach Analogie der anderen Engel geschaffen (vgl. Tatian 7), und wie diese sich der Elemente annehmen müssen, so er der διοίκησις der ihm anvertrauten Dinge (Z. 13f.).[7]) Aber er wie seine Untertanen besaßen freien Willen gleich den Menschen: diese Lehre der Kirche, die wir bei Justin (*Ap.* II 7, 5 ἀλλ' ὅτι αὐτεξούσιον τό τε τῶν ἀγγέλων γένος καὶ τῶν ἀνθρώπων

1) Hier setzt denn auch die Nebenüberlieferung des Methodios bei Epiphanios 64, 20 ein, deren Lesarten ich dann, wenn sie besonderen Nutzen ergeben, ebenso wie die des Photios 234 p. 293b ausführlicher in der Anmerkung behandeln werde. 2) Die Künstlichkeit der Form wird auch durch eine Stelle wie Z. 6ff. charakterisiert: λυθείσης αὐτοῦ τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει καὶ ἰσχύι τῆς συστάσεως, d. h. seine σύστασις wird gelöst durch die Kraft Gottes. 3) Die philosophischen Ausdrücke, die Athenagoras braucht, finden sich zumeist in den Handbüchern: κατὰ συμβεβηκός vgl. Aet. II 3, 4 p. 330, 11 *Diels*; IV 6, 2 p. 392, 9; συνυπάρχον: Theophrast. *Phys. op.* p. 488, 13 *Diels* (vgl. den Index des Bekkerschen Sextus Empiricus); παρακολουθήματος: Aet. I 29, 1 p. 324, 10; 18 *D.* (κατὰ συμβεβηκὸς καὶ παρακολούθημα). Hinsichtlich des ἑνοῦσθαι brauchen wir nur an Kap. X S. 182 zu erinnern. 4) Tatian 12 läßt die δαίμονες ihre σύμπηξις aus der ὕλη gewinnen und ihr πνεῦμα ebendaher erhalten. 5) Freilich ist auch dies Wort im letzten Grunde jüdisch: *Martyr. Jes.* 2, 4. Bousset: *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter* 329. Der Name des Teufels ergibt sich aus der Vorstellung, daß die Engel, die Befehle Gottes vollziehend, ringsherum in der Welt tätig sind (Bousset 317). Da fallen sie ab, und ihr Oberster tritt nun in seiner Eigenschaft als Herr der ὕλη noch mehr hervor. 6) Vgl. Clem. Al. *Str.* VI 17, 159. 7) Schwartz tilgt an dieser Stelle die Worte τῶν ἀγγέλων, die bei Photios nicht stehen, dagegen nimmt er das bei Epiphanios und Photios stehende τὸ κῦρος . . . ἀνηρτημένος, das bei Athenagoras fehlt, nicht auf. Ich möchte einwenden, daß wir an dieser Stelle wieder eins der bei Athenagoras nicht seltenen Bilder aus stoisch-hellenistischem Anschauungskreise (ὥσπερ σκάφος τῷ τῆς σοφίας οἴακι) haben, das schwerlich von einem Abschreiber oder Bearbeiter stammen dürfte. — Das Wort παντελικός braucht übrigens Epiphanios sonst noch 64, 28. γενικός ist philosophisch: Aetius I *Prooem.* p. 273, 16 *Diels*; IV 9, 13 p. 398b 5 *D.* (Chrysipp); Sext. Emp. *adv. arithm.* 17.

τὴν ἀρχὴν ἐποίησεν ὁ θεός.... vgl. *dial. c. Tryph.* 88), Tatian 7 (τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε....), Irenäus IV 59 (*Posuit autem in homine potestatem electionis, quemadmodum et in angelis*) finden, erläutert Athenagoras durch eins seiner eigentümlichen, für den Christen und den Verteidiger seiner Lehre wenig ehrenhaften *argumenta ad hominem*, indem er sich dabei wieder wie Kap. XVIII (XVI) auf seine kaiserlichen Zuhörer beruft.[1]) — Vom Aufstand der Engel will nun Athenagoras, wie er in einem seiner Zwischensätze angibt, durch die Propheten wissen. In Frage kann hier natürlich nur Henoch 6f. (S. 23ff. *Flemming-Radermacher*) kommen, und er oder seine Lehre wird hier vorliegen, da Athenagoras' Vorläufer Justin (II 5, 3) die Kinder der Engel nicht Giganten, sondern Dämonen nennt.[2]) Natürlich hat Athenagoras das Ganze wieder mit seinen gelehrten Worten inkrustiert: wie der Teufel über die εἴδη der Materie herrschen muß, so werden die bösen Engel durch die ὑπόστασις ihrer οὐσία aufsässig.[3]) Gleichwohl wehrt sich der Apologet energisch gegen die absolute Gleichsetzung dieser Riesen mit den griechischen Giganten, da die menschliche Weisheit doch zur göttlichen nur im Verhältnis des Probabeln zur Wahrheit selbst[4]) stehen könne. Er denkt darin ähnlich wie Justin (*Ap.* II 5, 5), und nach Athenagoras finden wir auch in den Clementinen VIII 15 eine scharfe Abweisung der Identifizierung: ἄνθρωποι.... οὐ δρακοντόποδες ὄντες καὶ πρὸς θεὸν πόλεμον ἀράμενοι (ὡς οἱ βλάσφημοι τῶν Ἑλλήνων ᾄδουσι μῦθοι).... — Die Hesiodstelle: ἴσμεν.... ὁμοῖα (*theog.* 27) wird der Apologet als geflügeltes Wort gefunden haben.

Die jüdisch-christliche Vorstellung von den Dämonen erhält hier nun eine ganz eigenartige Form (XXV), und vor unseren Augen entsteht ein wunderlicher Synkretismus. Nach stoischer Anschauung, nach der Lehre des Chrysipp halten sich die Seelen der Menschen, deren jede ja gemäß stoischem Denken ihren Dämon für sich besitzt, unter dem Monde in der Luft auf und nähren sich von den Ausdünstungen der Erde (Sext. *adv. math.* IX 73: .... τὸν ὑπὸ σελήνην οἰκοῦσι τόπον, ἐνθάδε τε διὰ τὴν εἰλικρίνειαν τοῦ ἀέρος πλείονα πρὸς διαμονὴν λαμβάνουσι χρόνον, τροφῇ τε χρῶνται οἰκείᾳ τῇ ἀπὸ γῆς ἀναθυμιάσει.... εἰ οὖν διαμένουσιν αἱ ψυχαί, δαίμοσιν αἱ αὐταὶ γίνονται.) Das ist der Anschauung des Athenagoras ähnlich.[5]) Freilich unterscheidet der Apologet

1) Schwartz tilgt mit Recht Z. 22 καί: ihm und Wilamowitz Z. 24 in der Streichung des αὐθαίρετοι... θεοῦ zu folgen, verboten mir Methodios' Worte: αὐθαίρετον γὰρ καὶ αὐτοῖς ἔχειν πρὸς ἑκάτερα διετάξατο βούλησιν ὁ θεός, die sich nicht auf Z. 19 ὡς... ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων αὐθαίρετον... beziehen können. Methodios ist hier sonst ziemlich frei, er schreibt Z. 30 ὁ δὲ ἐνύβρισε καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν πεπιστευμένων ἐγένετο διοίκησιν, φθόνον ἐγκισσήσας καθ' ἡμῶν, ὥσπερ καὶ οἱ μετὰ ταῦτα σαρκῶν ἐρασθέντες καὶ ταῖς τῶν ἀνθρώπων εἰς φιληδονίαν ἐνομιλήσαντες θυγατράσιν· αὐθαίρετον γὰρ usw. 2) Vgl. Bousset *a. a. O.* 463. Von christlichen Zeugen notiere ich der Vollständigkeit halber: Clement. VIII 13 ff.; Clem. Al. *Str.* V 1, 10; Tertull. *Ap.* 22, 14, der gleich Justin von Dämonen spricht; Cyrill: *c. Jul.* IX 290; Augustin: *de c. d.* XV 23. 3) Vgl. z. B. Arius Did. 27 p. 462, 26 *Diels* κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν und den Index der Doxographi S. 831. 4) Schwartz' Ergänzung nach κοσμικῆς S. 144 Z. 4 stehe ich neutral gegenüber. 5) Schwartz schreibt mit Wilamowitz Z. 9 οὐράνια für ὑπερουράνια. Ich möchte hier an Platon: *Phaidr.* p. 247 c τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω... erinnern.

zwischen den gefallenen Engeln, die sich in der genannten Sphäre aufhalten und den Seelen der Giganten, den eigentlichen Dämonen. Aber gerade dadurch nimmt er einen gewissen Anschluß an die Stoa und ihre Verbindung der Seelen mit den Dämonen, unter denen die Sekte ja auch böse kannte (Plut. *de def. orac.* 419a; Arnim *a. a. O.* 321, 1104). Die Dämonen nun bringen Dinge hervor, die ihrer eignen Wesensbildung (συστάσεις) entsprechen, d. h. Gewalttaten, die Engel aber handeln ihren Begierden entsprechend, d. h. sie treiben Wollust; „der Fürst dieser Welt" endlich waltet (διοικεῖ) in Gott widersprechendem Sinne.

Athenagoras empfand nun das Bedürfnis, diese Geschichten durch hellenische Zeugnisse zu stützen. Über die Dämonen bot sich ihm schwerlich ein längeres Florilegium dar (vgl. S. 212), eher schon über die τύχη (z. B. Stobaeus I 6 p. 83ff. *Wachsm.*) und den δαίμων. Die zwei Zitate aus Euripides und einem unbekannten Tragiker[1]) kommen nur bei Athenagoras vor, aber im Verein mit der auch einem Florilegium entnommenen Stelle des Aristoteles[2]) sowie mit dem ganz falsch verwendeten zweiten Euripideszitate[3]) beweisen sie, daß der Apologet hier eine Anthologie benutzte, die sich über die Tyche, den δαίμων und auch die πρόνοια, ähnlich wie Stobäus (vgl. die angeführte Stelle S. 84, 3; 10) verbreitete. Und zwar war das Exzerpt, das hier vorliegt, stoischer Natur; es führte die skeptischen Stellen an, um sie zu widerlegen und um ihnen gegenüber auf den Wert der πρόνοια hinzuweisen, wie es Athenagoras S. 145 Z. 6ff. tut.[4]) Aber freilich hat der Christ weiterhin diese seine Quelle wunderlich genug, ja geradezu sinnwidrig verwertet. Ich will, um dies zu beweisen, vorläufig einmal von den Worten S. 144 Z. 31 ἀλλ' ἐπεὶ .... — S. 145 Z. 4 ἔξωθεν κινοῦσαι absehen und kurz die ganze danach folgende Ausführung besprechen. Die Leute, „deren Ruf nicht klein", die nicht die τάξις im Weltall erkennen, sondern nur die τύχη, sind wohl die Epikureer.[5]) Gegen diese Anschauung richtet sich die ganze folgende Ausführung. Sie ist durchweg stoisch. Ich brauche dies nicht von den Hinweisen auf die Ordnung und die Vernunft der Welt, das Verhältnis des Menschen zu Gott im einzelnen zu zeigen: das sind allbekannte Dinge. Wichtiger ist ein anderes. Man weiß, welche Bedeutung in der stoischen Lehre

---

1) *fr.* 901, zu dem ich ebensowenig eine Vermutung äußere wie zu der zweiten Stelle *fr. ad.* 99. Beide Zitate sprechen den Zweifel an einer planvollen Weltregierung aus. 2) Auch diese Stelle stammt natürlich aus einem Florilegium, das bei Epiphanios: *adv. haer.* III p. 566, 12 *Dind.* p. 592, 9 *Diels* vorliegt: Ἀριστοτέλης . . . ἔλεγε . . . τὰ . . . κάτωθεν τῆς σελήνης ἀπρονόητα ὑπάρχειν . . . 3) Man erkennt deutlich, daß der Apologet Euripides (*Cycl.* 332f.) nicht gelesen, wenn man die Stelle selbst zur Hand nimmt, die mit einer auch nur halbwegs philosophischen Stimmung nicht die mindeste Ähnlichkeit hat. 4) Z. 30 ist der Text m. E. verderbt, ich kann wenigstens aus dem καὶ τῶν λοιπῶν κατὰ τὸ κοινὸν συστάσεως νόμῳ λόγου προνοουμένων nicht klug werden. Schwartz' νόμου λόγον verstehe ich auch nicht. Ich möchte daher im Hinblick auf Kap. I S. 121 Z. 4 vorschlagen: νόμῳ καὶ λόγῳ oder, da vielleicht dann das τὸ κοινὸν zu prägnant erscheinen könnte: κατὰ τὸν κοινὸν σ. νόμον καὶ λόγον. Das persönliche Passiv von προνοεῖν fand sich oben Kap. XIX S. 135 Z. 14. 5) Ich drücke mich hier mit Absicht vorsichtig aus; denn auch der Fall ist möglich, daß Athenagoras hier einen der eben Anm. 2 zitierten Stelle (Epiph. *a. a. O.* p. 592, 12 τὰ δὲ κάτωθεν τῆς σελήνης . . . φορᾷ τινι ἀλόγῳ φέρεσθαι ὡς ἔτυχεν) ähnlichen Satz durch stoische Gegengründe bekämpft.

der Begriff der Gemeinsamkeit hat, wie oft das Wort κοινός hier wiederkehrt. Die Erde ist allen gemeinsam, die Stoa predigt den Kosmopolitismus, ein Band der Gemeinschaft umfaßt alle vernünftigen Wesen, „der Trieb nach Gemeinschaft ist der Grundtrieb des Menschen."[1]) So hat der Mensch bei Athenagoras (Z. 9 ff.) zu Gott ein festgesetztes Verhältnis sowohl nach den physischen Bedingungen seiner Geburt, die ἕνα καὶ κοινὸν λόγον zeigen[2]), als entsprechend seinem Ende, das ἴσον καὶ κοινὸν (M. Aurel II 11 p. 16, 18 *Stich*; Seneca: *nat. q.* II 59, 4) bleibt, alle Menschen haben den κοινὸς λογισμός (λ. stoisches Wort: *Doxogr.* p. 410, 29 *D.*). Und dazu hat jeder Mensch noch den ihm eignen λόγος, der ihn leitet, den λόγος ἐνδιάθετος der Stoa.[3]) Aber hier haben wir nun die christliche Einlage: der ἐπέχων ἄρχων[4]) (Z. 13) ist hier doch wohl der „Fürst dieser Welt", der von seinen Dämonen gefolgt wird, denn von Gott hätte die stoische Vorlage deutlicher gesprochen. Der Apologet meint also: „Die Idee der blinden τύχη widerlegt sich durch den wohlgeordneten Weltlauf, und die ungeordneten Triebe des Menschen stammen von seinem eignen Wesen, von der Einwirkung des Satans und seiner Dämonen". Diese letztere Einwirkung ist also in die stoische Ausführung eingesprengt und stört sie nicht wenig. — Aber das wäre nur ein Kleines. Lenken wir jetzt unsern Blick wieder auf den oben vorläufig überschlagenen Satz (S. 144, 31—145, 4) zurück, so erschrecken wir beinahe über die Konfusion. Es ist die Rede von den vom entgegengesetzten πνεῦμα ausgehenden dämonischen κινήσεις und ἐνέργειαι, die die ungeordneten Angriffe bewirken und die Menschen hin und her treiben[5]), einzeln wie völkerweise. Wer kann dies anders sein als die bösen Dämonen? Und nun wird damit fortgefahren, daß diese Mächte ihre Triebkraft sowohl nach dem λόγος τῆς ὕλης als der πρὸς τὰ θεῖα συμπάθεια[6]) äußerten! Wenn etwas, so ist dies eine *contradictio in adiecto*! Das ist doch im christlichen Sinne absolut unmöglich. Woher aber mag diese Verwirrung stammen? Ich denke, wieder aus der Vermischung hellenischer Dämonenlehre mit christlicher.[7]) Der Grieche sah bekanntlich die Dämonen neutraler an als der Christ, er kannte gute und böse. Athenagoras hat hier also zwischen griechischen und christlichen Dämonen nicht recht unterschieden und so ein sehr bedenkliches Konglomerat hergestellt.

Betrachten wir nun noch die ganze Ausführung, so hat sie wenig Zusammenhang. Sie ist ganz äußerlich an die Lehre von den Dämonen angehängt. Man erkennt durchaus deutlich die ruhige Darlegung der stoischen Vorlage: die skeptischen Leute, welche die Tyche als die Regentin der Welt ansehen, haben Unrecht, es herrscht überall Zweck, und der Mensch, der nach den trefflichsten Naturgesetzen in die Welt eintritt und aus ihr scheidet, hat auch seinen eignen λόγος, der ihn vor Un-

---

1) Zeller: *Die Philosophie der Griechen* III 1, 285 ff. 2) ἐχούσῃ lese ich mit Schwartz. 3) Zeller III 1, 67. 4) Das ἐπέχω kann nicht korrupt sein; auch περὶ κόσμου 6 p. 398 b 2 wird des τὸν κόσμον ἐπέχοντος θεοῦ Erwähnung getan. Höchstens dürfte man vor ἐπέχοντος: τὴν ὕλην ergänzen. 5) S. 145 Z. 1 ἤδη καὶ ist korrupt, ich vermute irgend einen begleitenden Nebenumstand, vielleicht einen Dativ. 6) Zur συμπάθεια vgl. oben Kap. VII S. 125 Z. 21.
7) Nach Plutarch: *Dio* 2 üben die Dämonen voll Neid einen schädlichen Einfluß auf gute Männer aus, erregen allerhand Verwirrungen und Befürchtungen in ihnen und machen ihre Tugend schwankend. Vgl. Heinze: *Xenokrates* S. 111, 3.

regelmäßigkeiten bewahrt. In diese Darlegung wird nun die Anschauung von den Dämonen hineingepreßt und mit Hilfe mißverstandener Bemerkungen der Stoa über diese Geister in eine ganz künstliche, unorganische Beziehung zum bisherigen Thema gesetzt.

Eine allzugroße, eine so tief einschneidende Bedeutung aber wie bei Justin, der alles Böse von den Dämonen ableitet, oder wie bei Tatian oder Tertullian haben die Dämonen doch nicht bei Athenagoras. Seine Dämonologie (Kap. XXVI; XXVII) macht zwar, wie wir noch sehen werden, dem herrschenden Glauben, der bei Christen[1]) und Heiden von gleicher Stärke war, allerhand Einräumungen, aber sie hat doch, entsprechend dem Charakter des Schriftstellers, die oft recht sinnlichen Vorstellungen der christlichen Mit- und Nachwelt zu einem guten Teile spiritualisiert, freilich nicht ohne innigsten Anschluß an die hellenische Lehre, wie wir noch sehen werden. Und weiter zeigt sich ein bekannter Zug seines Wesens auch darin wieder, daß er, auch sonst gewohnt, für seine Behauptungen die entsprechenden Belegstellen möglichst wörtlich anzuführen, hier zur Stütze seiner Ausführung über die Nichtigkeit der Dämonen mit konkreten geschichtlichen Beispielen, Neryllinos, Alexander, Proteus arbeitet.

Ich muß es mir hier aus mehreren Gründen versagen, auch nur mit wenigen Grundstrichen einen Aufriß des Dämonenglaubens[2]) zu geben; es genüge daher der Hinweis, wie Athenagoras zur Anschauung seiner Zeit gestanden hat. Inhaltlich Originelles ist, wie schon bemerkt, in seinen Ausführungen nicht zu finden, nur die Form verdient eine gewisse Auszeichnung. — Daß die Dämonen sich am Opfer ergötzen und Blut lecken, daß sie ferner die Namen von Göttern, die eigentlich Menschen sind[3]), sich beilegen, daß (Kap. XXVII) die schwachen Seelen, die nur dem ὑλικὸν πνεῦμα hingegeben, nur auf die Erde blickend, unbekannt mit den Worten der Kraft vom Schöpfer nichts ahnen, zuerst den Dämonen verfallen (vgl. Minuc. 26, 12), die in ihnen die Vorstellungen der εἴδωλα (und ihrer Wunder) erwecken und die Prophezeiung des Zukünftigen wie die Kenntnis des Jetzigen vermitteln[4]): alles dies ist zum Teil schon hellenischer Glaube. Denn wenn Platon (*Sympos.* 202e) die Verbindung der Menschen und Götter durch die Dämonen dadurch herstellt, daß diese jenen die δεήσεις und θυσίας vermitteln, so hat der Platonismus späterer Zeit, besonders aber der Neuplatonismus diese Lehre

---

1) Hat doch u. a. Celsus: Orig. I 6 den Christen die Anrufung etlicher Dämonennamen vorgeworfen. 2) Vieles findet man bei Heinze *a. a. O.* 110 ff. 3) Das ist natürlich in dieser Form eine christliche Ansicht; aber hervorgehoben werden muß doch, daß Plutarch die Mythen von Giganten, Titanen, Taten des Kronos u. ä. für Erzählungen von Dämonen hielt (*de Is. et Os.* p. 360d; *de def. orac.* p. 417e). Ähnlich ist Dionysios: *arch.* I 77, 3. 4) Es bedarf hier noch einiger kritischer und exegetischer Bemerkungen. Kap. XXVII S. 146 Z. 17 schreibt Wilamowitz mit vollem Rechte εἰπεῖν für εἰς γῆν. — Dasselbe Kapitel enthält einige seltene Wörter: Z. 12 ἰνδαλματώδεις, und Z. 15 ἐπισυγκραθεῖσα sind ἅπαξ λεγόμενα; Z. 19 εἰδωλομανής ist ebenfalls ungebräuchlich und nach Ausweis der Lexika sonst nur aus Johannes Chrysostomus belegbar; ἐναποσφραγίζειν ferner ist ein stoisches Wort: Sext. Emp. ὑπ. II 4 τῆς καταληπτικῆς φαντασίας . . . ἐναπεσφραγισμένης (= *adv. math.* XI 183 = Diog. La. VII 35, 46); vgl. Joseph. *in Maccab.* 174; Clem. Al. *Protr.* X 107 u. a.

noch weiter ausgeführt. So sagt denn der Platoniker Celsus[1]), z. T. pythagoreische Lehren wiederholend[2]), an einer Stelle, die für den Dämonenglauben des Athenagoras und vieler Apologeten überaus wichtig ist (Orig. VIII 60): ἐκεῖνο μέντοι φυλακτέον, ὅπως μή τις συνὼν τούτοις τῇ θεραπείᾳ τῇ περὶ αὐτὰ συντακῇ, φιλοσωματήσας τε καὶ τῶν κρειττόνων ἀποστραφεὶς λήθῃ κατασχεθῇ. χρὴ γὰρ ἴσως οὐκ ἀπιστεῖν ἀνδράσι σοφοῖς, οἳ δή φασι διότι τῶν μὲν περιγείων δαιμόνων τὸ πλεῖστον γενέσει συντετηκὸς[3]) καὶ προσηλωμένον αἵματι καὶ κνίσῃ[4]) καὶ μελῳδίαις καὶ ἄλλοις τισὶ τοιούτοις προσδεδεμένον κρεῖττον οὐδὲν δύναιτ' ἂν τοῦ θεραπεῦσαι σῶμα καὶ μέλλουσαν τύχην[5]) ἀνθρώπῳ καὶ πόλει προειπεῖν, καὶ ὅσα περὶ τὰς θνητὰς πράξεις ταῦτα ἴσασί τε καὶ δύνανται. Hier haben wir also den Beweis weitgehender Übereinstimmung; die Dämonen der Erde machen den Menschen irdisch und materiell gesinnt. Diesen Ausführungen entsprechen die Anschauungen anderer Zeugen wie des Platonikers Apuleius und des Christenfeindes Porphyrios. Ersterer teilt die Beschäftigungen der Dämonen ein (*de deo Socratis* VI): *curant . . . . vel somniis conformandis*[6]) *vel extis fissiculandis vel praepetibus gubernandis vel oscinibus erudiendis vel vatibus inspirandis vel fulminibus iaculandis vel nubibus coruscandis ceterisque adeo per quae futura dinoscimus:* danach folgen (VII) denn allerhand Vorzeichen und Weissagungen. Porphyrios aber läßt sich so über die bösen Dämonen vernehmen (*de abstin.* II 40): τρέπουσίν τε μετὰ τοῦτο ἐπὶ λιτανείας ἡμᾶς καὶ θυσίας τῶν ἀγαθοεργῶν ὡς ὠργισμένων. ταῦτα δὲ καὶ τὰ ὅμοια ποιοῦσιν μεταστῆσαι ἡμᾶς ἐθέλοντες ἀπὸ τῆς ὀρθῆς ἐννοίας τῶν θεῶν καὶ ἐφ' ἑαυτοὺς ἐπιστρέψαι. πᾶσι γὰρ τοῖς οὕτως ἀνομολόγως καὶ ἀκαταλλήλως γινομένοις αὐτοὶ χαίρουσι, καὶ ὥσπερ ὑποδύντες τὰ τῶν ἄλλων θεῶν πρόσωπα, τῆς ἡμετέρας ἀβουλίας ἀπολαύουσι, προσεταιριζόμενοι τὰ πλήθη διὰ τοῦ τὰς ἐπιθυμίας τῶν ἀνθρώπων ἐκκαίειν ἔρωσιν καὶ πόθοις πλούτων . . . (Auch die Philosophen sind ihnen wohl zuweilen erlegen . . .) 42 . . βούλονται γὰρ εἶναι θεοὶ καὶ ἡ προεστῶσα αὐτῶν δύναμις δοκεῖν θεὸς εἶναι ὁ μέγιστος. οὗτοι οἱ χαίροντες «λοιβῇ τε κνίσῃ τε», δι' ὧν αὐτῶν τὸ πνευματικὸν καὶ σωματικὸν πιαίνεται. ζῇ γὰρ τοῦτο ἀτμοῖς καὶ ἀναθυμιάσεσι ποικίλως διὰ τῶν ποικίλων, καὶ δυναμοῦται ταῖς ἐκ τῶν αἱμάτων καὶ σαρκῶν κνίσαις. διὸ συνετὸς ἀνὴρ καὶ σώφρων εὐλαβηθήσεται τοιαύταις χρῆσθαι θυσίαις, δι' ὧν ἐπισπάσεται πρὸς ἑαυτὸν τοὺς τοιούτους· σπουδάσει δὲ καθαίρειν τὴν ψυχὴν παντοίως· καθαρᾷ γὰρ ψυχῇ οὐκ ἐπιτίθενται διὰ τὸ αὐτοῖς ἀνόμοιον. Ähnlich sagt er in der ἐκ λογίων φιλοσοφία bei Euseb: *Praep.* IV 23, 3 . . . μάλιστα δὲ αἵματι χαίρουσι καὶ ταῖς ἀκαθαρσίαις καὶ ἀπολαύουσι τούτων εἰσδύνοντες τοῖς χρωμένοις. 4 ὅλως γὰρ ἡ ἐπίτασις τῆς πρός τι ἐπιθυμίας καὶ ἡ τοῦ πνεύματος τῆς ὀρέξεως ὁρμὴ ἀλλαχόθεν οὐ σφοδρύνεται ἢ ἐκ τῆς

1) Über die Dämonen redet natürlich auch Maximus Tyrius (XIV), ferner der Platoniker Albinus p. 171, 15 (vgl. Plutarch: *de def. or.* p. 431b u. ö.). 2) Vgl. Anm. 4; 5. 3) Vgl. damit Athenagoras S. 145 Z. 17 οἱ προστετηκότες τῷ ἀπὸ τῶν ἱερείων αἵματι. 4) Vgl. den Pythagoreer bei Orig. *c. C.* VII 6. 5) Vgl. die Mitteilung Alexander Polyhistors bei Diog. La. VIII 1, 32 καὶ ὑπὸ τούτων (d. h. den Dämonen) πέμπεσθαι ἀνθρώποις τούς τε ὀνείρους καὶ τὰ σημεῖα νόσου τε καὶ ὑγιείας. 6) Vgl. Albinus *a. a. O.*

τούτων παρουςίας . . . .[1]) Weiter möge hier der römische Antiquar Cornelius Labeo zu Worte kommen (Augustin: *de c. d.* VIII 14 p. 340, 28 *Dombart*): *Qui Labeo numina mala victimis cruentis atque huius modi supplicationibus placari existimat* . . ., und die Reihe schließe eine Stelle aus den hermetischen Schriften über das Verhältnis der Dämonen und Bilder (Ps. Apuleius: *Asclepius* XXXVII): *Quoniam ergo proavi nostri multum errabant circa deorum rationem increduli et non animadvertentes ad cultum religionemque divinam, invenerunt artem, qua efficerent deos, cui inventae adiunxerunt virtutem de mundi natura convenientem eamque miscentes, quoniam animas facere non poterant, evocantes animas daemonum vel angelorum, eas indiderunt imaginibus sanctis divinisque mysteriis, per quas idola et bene faciendi et male vires habere potuissent.* Diese Zeugnisse genügen, sie beweisen, daß die christliche Dämonologie von derselben Strömung getragen und von demselben Geiste durchflutet wird wie die griechisch-römische, und daß sogar die Anschauung von den Statuen als einem Werke und Werkzeuge der Dämonen nicht ganz originell christlich ist. Daher bliebe es eine unnütze Frage, woher Athenagoras seinen Dämonenglauben schöpft. Er ist Zeitgeist und läßt sich nicht analysieren.[2]) Und so bedarf denn auch die Dämonologie des Tertullian (*Ap.* 22ff.)[3]) hier nicht mehr als der kurzen Konstatierung ihrer Ähnlichkeit mit den Ideen anderer; ebenso will ich nur mit einem Worte erwähnen, daß auch Minucius unter anderem uns von dem Aufenthaltsorte der Dämonen bei den Götzenbildern berichtet (27, 1).[4])

Wir haben die Dämonologie der Zeit in ihren Hauptmerkmalen behandelt und kommen nun allmählich dazu, die besondere Form, wie sie die Anschauung des Dämonenwesens bei Athenagoras zeigt, kennen zu lernen. Der Apologet will, um darzutun, daß wirklich die Dämonen hinter den Götternamen stecken[5]), einige Beispiele von abscheulichen Kulten anführen. Auch die alte Polemik bekämpfte schon die orgiastischen Kulte, die abscheulichen Selbstentmannungen: Seneca, *fr.* 34 *Ille, inquit, viriles sibi partes amputat, ille lacertos secat. Ubi iratos deos timent, qui sic propitios merentur? Dii autem nullo debent coli genere, si hoc volunt . . . . Se ipsi in templis contrucidant, vulneribus suis ac sanguine supplicant.* In diesen Kulten sahen dann die Christen das Wirken der Dämonen; auf die *insani rotatus hominum*, die *sectiones membrorum*, und die *abscisiones verendorum* als Werke der Dämonen weisen auch die clementinischen Recognitionen (V 31) hin, derartige blutige Bräuche werden ferner von Minucius 24 und Laktanz (*d. i.* I 21, 16) bekämpft. Es sind die Riten der Rhea und der im Kulte mit ihr nahverwandten ephesischen Artemis.[6]) Natürlich kann sich Athena-

1) Vgl. auch Porphyrios bei Aeneas Gaz. p. 43. 2) Vgl. auch noch Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* S. 99. Es fehlt hier freilich zum besten Teil die griechische Dämonologie. 3) Tertullian nennt 23, 88 die blutigen Opfer das Futter der Dämonen. Über die λίχνοι δαίμονες (vgl. Athenag. S. 146 Z. 23) vgl. noch Origenes: *c. C.* III 29; VII 64; Lucius: *Die Anfänge des Heiligenkults* S. 43. 4) Vgl. auch Lactant. *d. i.* II 16, 10ff. 5) Schwartz schreibt Z. 20 τοῦ μὲν für τοὺς μὲν (vgl. Z. 28 τοῦ τοίνυν). Für notwendig halte ich diese Änderung nicht. 6) Schreiber bei Roscher: *Lexikon der Mythologie* I 591. — Die Arten der Entmannung werden sonst nicht bezeugt.

goras, wie er denn (vgl. Kap. XVII) sein Wissen gern in Parenthesen anbringt, nicht enthalten, auch hier durch eine Art von Anmerkung uns zu bedeuten, daß auch er den so oft genannten Kult[1]) der taurischen Artemis kenne.[2]) Von den anderen Mysten, die sich mit Messern und Peitschen[3]) verletzen (vgl. die eben angeführten Stellen), will der Apologet schweigen.[4]) Mit dem Verse eines unbekannten Tragikers (*fr. ad.* 455), den wir sonst nur aus *schol. Soph. Antig.* 620 kennen, glaubt Athenagoras neu zu zeigen, daß die bösen Dämonen sich zuerst des Sinnens und Trachtens der Menschen bemächtigten, während Gott stets nur Gutes wirken könne.[5]) Dann tritt er den sehr künstlichen Beweis an, daß die Götter nicht Wunder wirken könnten, daß die Statuen, die in ihrem Namen aufgestellt würden, eigentlich anderen gälten. Er nennt verschiedene Wundertäter, deren Statuen wirksam seien, und verweilt, um wieder sein Wissen zu zeigen, länger bei ihren Einzelheiten. Wir sind ihm dafür nicht undankbar, wir erfahren allein durch Athenagoras von der Existenz eines jener Wundertäter des 2. Jahrhunderts, wie sie sich sonst als ernstere Gestalt in Apollonios von Tyana, als Schwindler in Alexander von Abonuteichos darstellen: es ist Neryllinos aus der Troas, von dem wir sonst nichts wissen. Er wird ebenso wie die anderen, wie ein Alexander und (Peregrinus) Proteus gefeiert, und eine Statue ist sogar imstande Heilungen zu vollziehen und empfängt dafür göttliche Ehren.[6]) Interessant ist ferner, daß in Parion nicht nur ein Bild des dort geborenen Proteus stand, sondern auch eines des Alexander, sowie daß dort sein Grab, ein Kenotaph war. Beide, Alexander und Proteus werden nun ganz entsprechend ihrer Stellung zu den Christen behandelt. Einst ihr Freund, zerfiel Peregrinus bald mit ihnen (Lukian: *de mort. Peregr.* 11ff.; 16), und Alexander haßte sie ebenso wie die Epikureer (Lukian: *Alex.* 25; 38): eine eigenartige und lehrreiche Zusammenstellung.[7]) Dies Verhältnis kommt auch hier zum Ausdrucke, Peregrinus wird neutraler als Alexander behandelt[8]), auf dessen Weibertollheit (Lukian 42) der Vers der Ilias Γ 39 beißend angewendet wird, damit im Gegensatze dazu die göttliche Verehrung in desto grelleres Licht trete.[9]) — Und nun, nach dieser gründlichen Behandlung der verschiedenen Kulte, die dem Autor wie jederzeit seine Materialsammlungen besondere Freude bereitet, tritt die kürzere Schluß-

---

1) Z. B. Clem. Al. *Protr.* III 42; Tertull. *Scorp.* 7, 27; *Ap.* 9, 20; Lactant. *d. i.* I 21, 2; Prudent. *c. Symm.* I 395f.; Athanas. *c. gent.* 25; vgl. S. 66.
2) Deshalb tilge ich auch nicht mit Schwartz den Satz. 3) Der Apologet denkt hier an die Geißelung der Knaben am Altare der Artemis Orthia. 4) Ich ergänze die Stelle Z. 25 λέγειν καὶ ὅcα εἴδη δαιμόνων so: λέγειν ⟨τοῦτο ποιεῖν ὡc τιμήcοντας τὸν Ἄττιν ἢ τὴν Ἄρτεμιν Ὀρθίαν⟩ καὶ ὅcα ε. δ. 5) ἀγαθοποιός von Gott gesagt: vgl. Hierokles bei Stob. II p. 181, 27 *Wachsm.* 6) Z. 34 hat Wilamowitz αὐτὸ aus αὐτὰ gemacht. Dafür spricht, daß χρηματίζειν und ἰᾶcθαι allerdings nur eine Handlung involvieren. Derselbe hat Z. 35 die Worte περιαλείφουcιν . . . χρυcῷ in Ordnung gebracht. 7) Vgl. über beide Wundermänner Zeller: *Vorträge und Abhandlungen*² II 154 ff. 8) Natürlich muß der Apologet den Herrschern ein Kompliment für ihr Wissen machen: τοῦτον δ'οὐκ ἀγνοεῖτε ῥίψαντα ἑαυτὸν εἰc τὸ πῦρ περὶ τὴν Ὀλυμπίαν. — Von Peregrinus spricht sonst auch noch Tertullian: *ad mart.* 4, 20. 9) Zum ἐπήκοος θεός hat Schwartz S. 109 die inschriftlichen Nachweise aus dem 2. Jahrhundert n. Chr. erbracht.

folgerung ein: Neryllinos, Proteus, Alexander können diese Kräfte ihrer Statuen nicht betätigen, können keine Heilungen bewirken, denn von den Wundern erzählte man sowohl, als Neryllinos lebte, wie als er krank war. Das Erz der Statue selbst aber ist etwas ganz Neutrales, wie die bekannte Geschichte aus Herodot II 172, die von allen Apologeten, jedoch ohne Angabe der Quelle, benutzt wird, zeigt.[1]) Also, meint der Apologet, stehen die wunderkräftigen Statuen mit den durch sie Dargestellten in gar keiner Beziehung. Diese waren Menschen (wie die Götter der Heiden) und konnten nichts leisten, die beobachteten Wirkungen — das λέγεται schwächt den Glauben an diese Dinge doch etwas ab — sind anders zu erklären; sie finden im nächsten Kapitel, das wir schon erledigt haben, ihre Deutung aus dem Wirken der Dämonen, die sich an solche Bilder heften, um durch sie, die sonst keine Beziehung zu ihnen haben, Verehrung zu erlangen. — Athenagoras verdient hier zweifelsohne eine gewisse Anerkennung. Er hat vornehmer denkend als seine höhnenden oder scheltenden hellenischen oder christlichen Zeitgenossen die gewöhnlichen Effekte, den wohlfeilen Hinweis auf alle jene verunglückten Orakel verschmäht und sich vor allem, wenn auch gewissermaßen nur in Parenthese, an die Wundertäter der Zeit gehalten. Seine Kritik ist so der vornehm abgetönte Ausdruck der christlichen Volksstimmung; wir verstehen auch durch ihn den Haß eines Alexander von Abonuteichos gegen die Christen noch besser zu würdigen.

Die Dämonen maßten sich die Namen der Götter an, von diesen soll nun (XXVIII) noch die Rede sein und der urkundliche Nachweis für die Behauptung geführt werden, daß diese Götter alle Menschen gewesen seien. Eine Menge Stellen aus Herodot werden vorgelegt. Schon eben, Kap. XXVI S. 146 Z. 9, war der Jonier genannt worden. Aber die aus ihm angeführte Geschichte ging auf die philosophische Tradition zurück, es bedünkte uns nicht wahrscheinlich, daß Athenagoras zum Belege dafür noch Herodot eingesehen, sondern er hat wie öfter die alte skeptische Quelle benutzt.[2]) Ebenso steht es hier, wie wir an einem interessanten Beispiele gleich noch sehen werden. Neben Herodot wird Z. 31 Alexander in dem Briefe an seine Mutter zitiert. Dies war eine rationalistische Tendenzschrift des Leon von Pella, die manche Beziehung zu Hekataios' Darstellung Ägyptens hatte.[3]) Wie Hekataios (vgl. oben die Einleitung) große Vorliebe bei den jüdischen Apologeten fand, so wird Leon gern von den Christen zitiert, wir finden ihn bei Tatian, Clemens, Minucius, Tertullian, Arnobius, Augustin genannt.[4])

---

1) Vgl. die Einleitung und S. 188, 3. Athenagoras hat also die älteste Quelle, die das entsprechende Zitat brachte, benutzt. 2) Vielleicht liegt bei dieser Apollodor vor, der in diesem Kapitel über Ägyptisches zitiert wird. Wir sahen oben Kap. XIV, daß eine Benutzung Apollodors wahrscheinlich sei. Da nur innerhalb der wichtigen Heroenkulte auch solche erscheinen, die wir aus Herodot kennen (Philipp, Onesilaos, Hamilkar: Herodot V 47; 114; VII 167), so ist's möglich, daß auch die Herodotzitate des 28. Kapitels aus Apollodor stammen. 3) Schwartz: *Hekatäos von Teos* (*Rhein. Mus.* N. F. XL S. 233, 2; Leon *fr.* 1 = Diodor I 10, 1); wer den anderen benutzt, ist unsicher.
4) Tatian 27; Clem. Al. *Str.* I 21, 106; Minuc. 21, 3; Tertull. *de cor.* 7, 63; Arnob. IV 29; Augustin: *de c. d.* VIII 27; XII 11; *de cons. ev.* I 23; Kroll: *Rh. Mus.* N. F. LX 310. — Sollte die Quelle hier auch Apollodor sein?

Horos-Apollon[1]) war also auch gleich den anderen Göttern ein König Ägyptens. Von diesen kamen, wie Athenagoras Z. 6 oder seine direkte Vorlage mit einem neuen, übrigens nicht markierten Zitate aus Herodot II 50 (σχεδὸν δὲ καὶ πάντων τὰ οὐνόματα τῶν θεῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐλήλυθε ἐς τὴν Ἑλλάδα) sagt, die Namen der Götter nach Griechenland.[2]) Der Beleg erfolgt Z. 8f. durch Herodot II 156, und Athenagoras ist jetzt sehr froh darüber, daß sich die Götterkönige als menschliche Herrscher herausgestellt haben; eine rationalistische Erklärung wird nach bekanntem Muster (Plutarch: *de Is. et Os.* p. 359d; vgl. Diodor I 13)[3]) beigefügt. Neben den Göttern stehen die Göttinnen, auch diese sind Menschen: das soll wieder (Z. 12) Herodot II 41 beweisen.[4]) Die Ägypter, die hier als Zeugen des Rationalismus aufgerufen werden, mußten es ja doch wohl wissen, da sie eine lange Tradition des Priestertums und der Geschichtschreibung hinter sich hatten (Z. 16ff.). Auch dies ist eine Art von Zitat aus Herodot II 143 (ἀριθμέοντες ὧν καὶ δεικνύντες οἱ ἱρέες ἐμοὶ ἐπεδείκνυσαν παῖδα πατρὸς ἑωυτῶν ἕκαστον ἐόντα), der von Athenagoras' Gewährsmann vielleicht ausführlicher benutzt worden war. Aber auf Herodot allein will der Apologet nicht schwören, da dieser (Z. 21 f.) ja nach eignem Geständnis (II 3) nicht allzu tief in die Theologie der Ägypter einführen mag[5]); er findet jedoch eine starke Stütze in dem oben genannten rationalistischen Briefe Alexanders und in Hermes Trismegistos.[6]) Es ist eine an den Haaren herbeigezogene Stelle eines Buches wie des Asclepius (37): *Avus enim tuus, Asclepi, medicinae primus inventor, cui templum consecratum est in monte Libyae circa litus crocodilorum, in quo eius iacet mundanus homo, id est corpus, reliquus enim vel potius totus, si est homo totus in sensu vitae melior, remeavit in coelum, omnia etiam nunc hominibus adiumenta praestans infirmis numine nunc suo, quae ante solebat medicinae arte praebere. Hermes, cuius avitum mihi nomen est, in cognomine patria consistens, omnes mortales undique venientes adiurat atque conservat.* Aber auch Augustin denkt wie Athenagoras, auch er findet in dieser Stelle einen starken Beweis für das sterbliche Wesen der Götter: *de c. d.* VIII 26 p. 364, 27 *Domb. Ecce dixit mortuum coli pro deo in eo loco, ubi habebat sepulcrum, falsus ac fallens, quod remeavit in caelum .... ecce duos deos dicit homines fuisse, Aescu-*

---

1) Über die Textunterschiede zwischen Herodot und Athenagoras s. den Apparat. 2) Ich habe, wie man sieht (Z. 7) gegen Schwartz' Umstellung den Text der Handschrift beibehalten. In der Tat geht es nicht, daß man Ἀπόλλων ὁ Διονύσου καὶ Ἴσιδος hinaufrückt; denn von der Isis als Mutter war noch nicht die Rede, und eine solche Angabe durfte nicht so beiläufig gemacht werden. Aber natürlich setze ich mit Schwartz Z. 6 βασιλεῖς für βασιλεύς. 3) Schwartz schreibt Z. 10 ἀνθρώπους für οὐρανίους. Aber die ersten Könige waren οὐράνιοι γεγονότες, Horos stammte von Osiris ab. 4) Schwartz' Ergänzung ist natürlich sicher. Arethas hat Z. 12 ἔρσενας für ἄρσενας geschrieben wie er unten S. 148 Z. 4, 5 ποιεῦμαι, πρήγματι, Z. 7 μέγαθος, Z. 13 ποιεῦμαι hergestellt hat. Er benutzte dazu aber doch wohl keinen Herodotkodex, sonst hätte er vor allen Dingen die Lücken bei Athenagoras ausfüllen müssen. 5) Z. 19 τοίνυν Wilamowitz überzeugend, 20 καίτοι vielleicht richtig: ob ebenda τῷ Ἡροδότῳ zu tilgen ist, weiß ich nicht, auch Kap. V S. 124 Z. 6 stand nach τοῦ θεοῦ das τοῦ ἐκείνου ziemlich überflüssig. Für ἐλάχιστα μὴ möchte ich μηδ' ἐλάχιστα schreiben. 6) Über das Alter der hermetischen Literatur vgl. Reitzenstein: *Poimandres* S. 2ff.

lapium et Mercurium. So ist sich Athenagoras, der nicht noch alle die vielen Beispiele sonst aufführen mag, darüber im Klaren, daß man Könige zu Göttern gemacht hat.[1]) Dafür gibt es denn noch einen anderen Grund in dem ägyptischen Elementenkult[2]), wofür Apollodor als Quelle angeführt wird. Apollodors Benutzung dauert lange, noch Porphyrios und Jamblich nennen ihn, er ist der Steinbruch, aus dem sich die stoischen und platonischen Theologen ebenso versorgen wie die grammatischen Kommentarienschreiber.[3]) Athenagoras aber hat ihn schwerlich selbst zur Hand genommen, wie wir schon mehrfach vermutet haben.[4]) Ein neues Herodotzitat (II 61) soll zeigen, daß diese Götter sterblich sind, die Alternative S. 148 Z. 2f.: εἰ θεοί .... ἄνθρωποι ist schon einmal dagewesen (XXI vgl. XIV). Von der Totenklage um die ägyptischen Götter geht es zu ihren Gräbern, zu ihrer Einbalsamierung: zwei Zitate aus Herodot (II 170[5]); 86) liefern den urkundlichen Nachweis. Die zweite Stelle bezieht sich auf Osiris, dessen Name Herodot nicht nennen mag.

Und nun folgt die Nutzanwendung auf die Griechen (Kap. XXIXf.), auf ihre Anschauungen von ihren Göttern und Halbgöttern. Es ist nur die Folge, die Fortsetzung von Kap. XXI, und wie dies aus hellenischer Tradition stammt, so sind auch die Ausführungen des 29. und 30. Kapitels schon vor langer Zeit von der griechischen Philosophie konzipiert worden. Noch sind wir in der Lage, dies im einzelnen zu konstatieren. Es wird eine Anzahl heroischer Gestalten genannt, deren menschliche Natur und Sterblichkeit feststeht: Herakles, der den Iphitos tötete (Homer φ 28f.)[6]) und sich verbrannte, Asklepios, der nach Hesiod (*fr.* 109) und Pindar (*Pyth.* III 54; 55; 57; 58) von Zeus mit dem Blitze getroffen ward[7]), weil er für Geld heilte[8]), die Dioskuren, Amphiaraos, Ino, wozu zwei Tragikerverse (*fr. adesp.* 100; 101) zitiert werden.[9]) Von diesen Beispielen bietet uns die wichtigsten in gleicher Reihenfolge die alte Polemik. Der römische Stoiker Scävola, des Panaitios Schüler[10]), der von Augustin (*de c. d.* IV 27) zitiert wird, schied drei Klassen von Göttern: die von den Dichtern, die von den Philosophen und die von den Staatslenkern überlieferten. Die zweite Klasse enthalte schädlichere: *Haec, inquit, non esse deos Herculem, Aesculapium, Castorem, Pollucem: proditur enim a doctis, quod homines fuerint et humana*

1) Z. 24 nehme ich Schwartz' ἴδιον für ἀίδιον an. 2) Αἰγυπτίων οἱ λογιώτατοι erinnert an Herodot II 3. 3) Schwartz bei Pauly-Wissowa *Sp.* 2875. Vgl. die Einleitung und Kap. XXIX. 4) Vom Kult der Elemente bei den Ägyptern ist auch bei Diodor I 11, 1, also bei Hekataios die Rede; ähnliches findet sich bei Philon: *Vita Mos.* II 96. 5) Vor λίμνη läßt Athenagoras aus: καὶ ἐν τῷ τεμένεϊ ὀβελοὶ ἑστᾶσι μεγάλοι λίθινοι. 6) Dies mag so zusammenhängen: Herakles war der Liebling der Stoa (Seneca: *dial.* II 2, 1). Die Skeptiker hielten ihr den Homervers entgegen; darauf entgegnet die Stoa (Heraclit: *ep.* 4), er enthalte eine Lüge. — Vgl. sonst über Herakles zu Aristides X 9. 7) Vgl. zu Aristides X 5. 8) Bei Hesiod schreibt Wilamowitz Φοίβῳ σύν. — Es folgt in echt hellenischer Art ein Zitat über das Gold aus Euripides *fr.* 324, 1—3, das auch sonst in anderer Literatur öfter erscheint, also geflügeltes Wort war. In dem diesem Zitate vorhergehenden Satze Z. 29 καὶ ... εἶχον schreibt Wilamowitz für αὐτοὺς: ἀνθρωπίνως; ich denke an αὑτοὺς und übersetze: und richteten nicht ihre Aufmerksamkeit aufs Gold. 9) Aus Euripides' Ino: Wilamowitz, *Index schol. Gott.* 1893 p. 26. 10) Zeller: *Die Philosophie der Griechen*[3] III 1, 566.

condicione defecerint. Und mit den Castores zusammen nennt ebenfalls als Menschen Augustin (Varro) *a. a. O.* (XVIII 14) die Ino: *Uxor autem regis Athamantis, quae vocabatur Ino, et eius filius Melicertes praecipitio spontaneo in mari perierunt et opinione hominum in deos relati sunt, sicuti alii homines eorum temporum, Castor et Pollux. Illam sane Melicertis matrem Leucothean Graeci* .... Dafür bietet dann Ciceros Skeptiker (*de n. d.* III 15, 39) die Bestätigung: *Iam vero in Graecia multos habent ex hominibus deos: Alabandum Alabandi, Tenedii Tennem, Leucotheam, quae fuit Ino, et eius Palaemonem filium cuncta Graecia, Herculem, Aesculapium, Tyndaridas.* Die Beispiele sind also in der alten Polemik konstant; sie kehren auch in der jüngeren, bei Clemens Alex. *Protr.* II 30 (Asklepios, Dioskuren, Herakles), Minucius (22, 7 *Castores ... Aesculapius ... Hercules*) und Firmicus (12, 8 *Castores ... Hercules ... Aesculapius*) z. T. wieder.[1] Athenagoras aber hat nicht nur eine alte Quelle benutzt, sondern er stellt sie auch wieder in verhältnismäßig reiner Gestalt und in ihrer Fülle nicht allzusehr verringert dar. Diese Quelle ist Apollodor, der hier aber nicht direkt benutzt ist.[2]

Ähnliches zeigen denn auch gleich die nächsten Darlegungen und Zitate. Die Geschichte von der vergötterten Tochter der Derketo, der Semiramis, von deren dem Apologeten anstößigen Verwandlung in eine Taube Ktesias (*fr.* 5) erzählt, soll beweisen, daß, wenn sogar ein wollüstiges Weib dieser Ehre teilhaftig ward, erst recht ein bedeutender König durch seine Untertanen vergöttert werden konnte. Der Apologet zitiert, wie gesagt, Ktesias. Das 5. Fragment findet auch sonst seine Bestätigung[3]) durch Diodor II 4, Strabon p. 785, Eratosthenes (*Catast.* 38); natürlich hat Athenagoras Ktesias nicht selbst gelesen, wogegen ja auch die Verwechselung der Derketo, der eigentlichen Συρία θεός, mit ihrer Tochter spräche.[4] Ktesias wird öfter von den Apologeten zitiert, seine Erzählungen vom persischen Inzest (Tertull. *Ap.* 9, 87 = *ad nat.* I 16, 3) und seine Chronologie konnten den Christen passen (Clem. Al. *Str.* I 21, 102). — Seine Position zu verstärken, zieht Athenagoras nun auch noch die Sibylle heran. Die Sibyllen werden oft von den Apologeten zitiert:

---

1) Auf die Apologeten bezieht sich auch Celsus (Orig. III 22), wenn er sagt, die Christen ertrügen es nicht, die Dioskuren, Herakles, Asklepios und Dionysos Götter nennen zu hören. 2) Zucker: *Spuren von Apollodoros'* περὶ θεῶν *bei christlichen Schriftstellern der ersten fünf Jahrhunderte.* Die Arbeit ist recht nützlich (vgl. oben die Einleitung), übersieht aber weder Apollodor völlig, noch geht sie von der intimen Kenntnis der Apologeten, ihrer Zwecke, ihrer Arbeitsweise aus. Hinzuzuziehen ist jedenfalls F. Jacobys Kritik (*Berliner philol. Wochenschrift* 1905 Sp. 1617 ff.) und auch E. Hefermehl: *Studia in Apollodori* περὶ θεῶν *fragmenta Genevensia* p. 41, 11. Vgl. auch noch oben S. 69. Es liegt bei Athenagoras ein zwar ziemlich ausführliches, aber wie der Vergleich mit Clemens Alex. *Protr.* II 30 zeigt, nicht erschöpfendes Stück Apollodors aus irgend einer hellenischen Polemik (vgl. Philodem p. 17 *Gomp.*) vor. Diese ist dann in verschiedenen Brechungen auf die Apologeten gekommen. Apollodor schreibt wissenschaftlich ruhig; finden wir apollodorisches Gut mit tendenziöser Sauce, so geht dieses Gericht auf epikureische oder skeptische Arbeit zurück. — Was meinen Text anlangt, so bemerke ich noch, daß ich S. 149 Z. 3 nicht mit Schwartz δὲ δεῖ, sondern nur δεῖ schreibe. 3) Die Verbesserung des Textes bei Athenagoras durch Diodor und Ps. Lukian bedarf keines Wortes mehr. 4) Daß aber auch Semiramis göttlich verehrt wurde, zeigt Ktesias (Diodor II 4 z. E.).

Das steht fest. Aber sehen wir uns die Stelle noch einmal etwas näher an. Zur Einleitung dient ein Hinweis auf Platon (*Phaidr.* 244 b; vgl. *Cohort. ad Graec.* 37, 10). Wir sahen schon, daß von keiner Stelle Platons bisher sicher behauptet werden konnte, sie habe dem Athenagoras unmittelbar vorgelegen. Und nun vollends das Sibyllenzitat (III 108—113)! Ich glaube in einem anderen Zusammenhange den Beweis geliefert zu haben[1]), daß die Verse der Sibylle III 105—153 heidnischen Ursprungs sind; sie haben die größte Ähnlichkeit mit Ennius' Euhemerus (Lactant. *d. i.* I 14, 2 ff.).[2]) Nun weist uns unsere bisherige Untersuchung, die ein hellenisches Vorbild anzunehmen notwendig machte, auf das gleiche Ergebnis hin. Also, da bisher alles entlehnt war, da ferner diese Sibylle im dringenden Verdacht steht heidnisch zu sein, da Athenagoras die christliche Volksliteratur, alles Apokalyptische z. B. meidet und immer Anschluß an das Hellenische sucht, so wird auch dieses Zitat in der hellenischen Vorlage des Apologeten seinen Platz gehabt haben. Die Form ist allerdings ganz die des Athenagoras selbst: das längere Zitat, noch belastet durch einen Zwischensatz (μέμνηται ... Πλάτων), wird zwischen zwei Satzglieder: τοὺς μὲν ... τοὺς δὲ eingeschoben. — Und sehr ungeschickt ist denn auch das Nächste. Daß die Untertanen ihre Beherrscher vergöttert haben, ist klar[3]), wieso aber die ἄρχοντες dazu kommen sollen, eine Apotheose einzuführen, ist im Vorstehenden nicht gesagt und läßt sich überhaupt nur durch das folgende Beispiel des Antinoos näher belegen.[4]) Da also, wo Athenagoras seine Quelle verläßt, tut er nicht sehr gewisse Tritte. Und nun erst, wie hat er den Antinoos eingeführt! Der irdische Ganymed des irdischen römischen Zeus ist sonst die Zielscheibe für die Aristokraten wie für die Plebejer unter den Apologeten (Justin. *Ap.* I 29, 4; Theophil. III 8; Tatian 10; Tertull. *adv. Marc.* I 18; Clem. *Protr.* IV 49; vgl. Origenes: *c. C.* III 36; VIII 9; Prudentius: *c. Symm.* I 271 ff.; *Sibyll.* VIII 57). Der loyale Athenagoras sieht in dieser Apotheose kläglich genug einen Akt besonderer Leutseligkeit der Herrscher, wo sonst wohl die Apologetik von der Furcht der Untertanen spricht, die den neuen Gott hinnehmen mußten.[5]) — Danach kehrt Athenagoras wieder zu seiner Quelle zurück. Ob er sie selbst verkürzt hat, oder ob seine Vorlage so kurz war, können wir nicht recht entscheiden; genug, was bei Athenagoras steht, setzt beim Leser die Bekanntschaft mit der ganzen Kallimachosstelle voraus, denn die von Athenagoras zitierten Verse (*hymn.* I 8; 9) sagen nicht alles, was nötig ist. Zur Interpretation führe ich Origenes: *c. C.* III 43 an, dessen Gegner hier die Apologeten gelesen zu haben scheint: Μετὰ ταῦτα λέγει περὶ ἡμῶν, ὅτι καταγελῶμεν τῶν

---

1) *Götting. Nachrichten* 1900 S. 88 ff. 2) Man beachte auch wohl die ganz verschiedene Tendenz, die hier und bei den anderen Apologeten bei solchen Zitaten herrscht. Die Sibylle wird sonst stets von den Christen zitiert, um zu zeigen: seht, das sagten auch schon eure Propheten; hier spielen ihre Verse die neutrale Rolle reiner Materialvermehrung; charakteristisch genug redet die Sibylle im Tempus der Vergangenheit. 3) Z. 24 αὐτοὶ mit Recht von Schwartz getilgt. 4) Denn an die euhemeristische Erklärung (vgl. die Einleitung) denkt Athenagoras kaum, wie das folgende praktische Beispiel zeigt. 5) Auch Pausanias VIII 2, 5 spricht sich ziemlich scharf gegen solche befohlenen Kulte aus und meint damit wohl auch den des Antinoos.

προςκυνούντων τὸν Δία, ἐπεὶ τάφος αὐτοῦ ἐν Κρήτῃ δείκνυται, καὶ οὐδὲν ἧττον cέβομεν τὸν ἀπὸ τοῦ τάφου, οὐκ εἰδότες, πῶς καὶ καθὸ Κρῆτες τὸ τοιοῦτον ποιοῦςιν. Christus sei doch auferstanden, Zeus nicht. ἐπεὶ δὲ δοκεῖ ςυναγορεύειν τῷ ἐν Κρήτῃ τάφῳ τοῦ Διὸς λέγων· ὅπως μὲν καὶ καθότι Κρῆτες τοῦτο ποιοῦςιν, οὐκ εἰδότες, φήσομεν, ὅτι καὶ ὁ Κυρηναῖος Καλλίμαχος, πλεῖςτα ὅςα ἀναγνοὺς ποιήματα καὶ ἱςτορίαν ςχεδὸν πᾶςαν ἀναλεξάμενος Ἑλληνικήν, οὐδεμίαν οἶδε τροπολογίαν ἐν τοῖς περὶ Διὸς καὶ τοῦ τάφου αὐτοῦ· διὸ καὶ ἐγκαλεῖ τοῖς Κρηςὶν ἐν τῷ εἰς τὸν Δία γραφέντι αὐτῷ ὕμνῳ λέγων·

> Κρῆτες ἀεὶ ψεῦςται· καὶ γὰρ τάφον, ὦ ἄνα, ςεῖο
> Κρῆτες ἐτεκτήναντο· cὺ δ᾽οὐ θάνες, ἐςςὶ γὰρ αἰεί.

καὶ ὁ εἰπὼν «cὺ δ᾽οὐ θάνες, ἐςςὶ γὰρ αἰεί», ἀρνηςάμενος τὴν ἐν Κρήτῃ ταφὴν τοῦ Διός, τὴν ἀρχὴν τοῦ θανάτου ἱςτορεῖ γεγονέναι περὶ τὸν Δία. ἀρχὴ δὲ θανάτου ἡ ἐπὶ γῆς γένεςις· λέγει δὲ οὕτως·

> ἐν δέ cε Παρραςίοις Ῥείη τέκεν εὐνηθεῖςα.

ἐχρῆν δ᾽αὐτὸν, ὡς ἠρνήςατο τὴν ἐν Κρήτῃ γένεςιν τοῦ Διὸς διὰ τὸν τάφον αὐτοῦ, ὁρᾶν ὅτι ἠκολούθει τῇ ἐν Ἀρκαδίᾳ γενέςει αὐτοῦ τὸ καὶ ἀποθανεῖν τὸν γεγεννημένον. τοιαῦτα δὲ καὶ περὶ τούτων λέγει ὁ Καλλίμαχος·

> Ζεῦ, cὲ μὲν Ἰδαίοιςιν ἐν οὔρεςί φαςι γενέςθαι,
> Ζεῦ, cέ δ᾽ ἐν Ἀρκαδίῃ· πότεροι, πάτερ, ἐψεύςαντο;
> Κρῆτες ἀεὶ ψεῦςται·

Diese breite Auseinandersetzung beleuchtet erst Athenagoras' Worte Z. 30 πιςτεύων . . . ταῖς γοναῖς τοῦ Διός, wofür Kallimachos nicht mehr zitiert wird. Das Zitat aus Kallimachos war jedenfalls alt, wie vor Athenagoras Tatian, der wenig belesene, zeigt: 27 τάφος τοῦ Ὀλυμπίου Διὸς καθ᾽ ὑμᾶς δείκνυται, κἂν ψεύδεςθαί τις τοὺς Κρῆτας λέγῃ; es hat wohl schon der alten Polemik seine Dienste getan.[1])

Und nun folgt wieder der bekannte Schluß (vgl. Kap. XXI): entweder sind diese Geschichten falsch, und damit fällt alle Pietät gegenüber den Göttern, von denen man also nichts weiß, weg, oder alles dies ist wahr, die Götter haben geliebt, gemordet, gestohlen, sind entmannt, vom Blitze getötet, sind also sterblich, wie sie denn auch geboren sind. Diese Aufzählung greift wieder auf früher gesagtes (Kap. XXI) zurück und beweist durch die Zugehörigkeit zu diesem die Einheit der ganzen hier benutzten Quelle. Mit schneidender Schärfe betont der Apologet, freilich nur nach berühmten skeptischen Mustern, daß es ein Drittes nicht gebe, man dürfe nicht das eine glauben, das andere verwerfen, die Dichter wollten die Götter doch verherrlichen und hätten nicht ihre πάθη erfunden.[2]) Ebenso spricht sich auch Lactanz (*d. i.* I 19, 4) aus: *sed homines ingeniosi*

1) Kallimachos wird sonst noch von Clem. Al. *Protr.* II 37 (Epiphan. XLII p. 362 B) zitiert. Vgl. sonst zu Aristides VIII 2 S. 60. — Athenagoras ist hier wieder rhetorisch, ebenso wie in dem inhaltsähnlichen Kapitel XXI bringt er Z. 30 eine Apostrophe an, die vielleicht schon in seiner Vorlage stand. Auch das Wort ἐπιςκοτεῖν ist in jener Zeit rhetorisch: Schmid, *Der Attizismus* II 169; IV 168. 2) τὰ πάθη κατ᾽ αὐτῶν setzt für τ. π. τὰ α. Wilamowitz elegant, aber nicht nötiger Weise.

hanc secum habebant fortasse rationem: quia deus fulminari non potest, apparet non esse factum. immo vero, quia factum est, apparet hominem fuisse, non deum.[1])

Nach diesen langen Ausführungen glaubt nun der Autor bewiesen zu haben, daß die Christen nicht ἄθεοι seien. Natürlich darf die christliche Bescheidenheit hier den Mund nicht gar zu voll nehmen, Athenagoras findet — und wir mit ihm — daß das Thema nicht πρὸς ἀξίαν[2]) behandelt worden sei. Es ist dies schon ein ziemlich reflektierter Ausdruck und sticht weit ab von der Haltung des Aristides (II), der in ganz anderer Gesinnung fand, daß er nur nach sehr schwachen Kräften von Gott reden könne. — So kann der Apologet nun auf die anderen Beschuldigungen zu sprechen kommen (XXXI), die schon oben (Kap. III) kurz behandelt worden waren. Er geht mit Recht noch gar nicht näher auf sie ein, er findet sie so albern, daß er vielmehr verstecktere Motive dahinter sucht, die Absicht, den Christenhaß vor sich selbst zu rechtfertigen[3]) oder die Christen von ihrer Lebensführung[4]) abzuschrecken — ein ziemlich fader Grund — oder endlich, um sie vor den Kaisern zu verleumden. Der Christ aber weiß, daß zu allen Zeiten immer nur die Besten so feindliche Angriffe ertragen haben, stets war die Bosheit nach göttlichem Gesetze der Tugend feind[5]): Beispiele dafür sind Pythagoras, der — eine apokryphe Nachricht — mit 300 Genossen verbrannt wurde[6]), Herakleit, den die Ephesier vertrieben, Demokrit, den die Abderiten verjagten und wahnsinnig nannten — Sokrates. Es sind z. T. bekannte Beispiele; der antike Philosoph wählte sie gern, um den moralischen Sieg des edlen Menschen über seine nur physisch überlegenen tyrannischen Gegner darzustellen. Wenn die Skepsis auf Anaxarchos, Zeno, auf Pythagoras' Ende, auf das Beispiel des unschuldig gerichteten Sokrates hinwies (Cicero: *de n. d.* III 33, 82; Philon: *de prov.* II 8; Plutarch: *de Stoic. rep.* p. 1051 c f.)[7]) und dies traurige Ende der Guten gegen den Vorsehungsglauben ins Feld führte, so erklärten die Gegner, die wahren Überwinder seien eben die Weisen (Philon: *q. omn. prob. lib.* II 462; Seneca: *de prov.* 3, 12). Dies wird dann später allgemeine Überzeugung: dem im Gefängnis duldenden oder das Gefängnis er-

---

1) Vgl. auch Augustin: *d. c. d.* III 2 p. 99, 21 *Domb. Si igitur fabulis credunt, erubescant talia colere numina: si fabulis non credunt, non obtendant Troiana periuria, aut mirentur deos periuria punisse Troiana, amasse Romana.* Gregor Naz. *c. Jul.* I 120. 2) Über diesen Ausdruck vgl. Schwartz' Index. — Ähnliche Bescheidenheit zeigt Lactant. *d. i.* III 30, 1. 3) Über diesen Christenhaß und das böse Gewissen dabei vgl. Tertull. *Ap.* 1 u. 7. 4) ἔνστασις βίου: *vox philosophorum*, sagt Schwartz (*Index* S. 108). Zu den von ihm genannten Stellen (vgl. besonders Diog. La. VI 9, 103 ... ἔνστασιν βίους) füge ich noch hinzu: Julian. *or.* VI p. 260, 7 *Hertl.*; Synes. *ep.* 66. 5) Ähnlich oben Kap. III S. 122 Z. 32 φυσικῷ λόγῳ πρὸς τὴν ἀρετὴν τῆς κακίας ἀντικειμένης καὶ πολεμούντων ἀλλήλοις τῶν ἐναντίων θείῳ νόμῳ. 6) Vgl. die nächste Anmerkung. 7) Näheres über die Stellen s. bei Wendland: *Philos Schrift über die Vorsehung* S. 48. Plutarch (gegen Chrysipp) ist hier sehr wichtig: τὸ μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα συμπτώματα τῶν καλῶν κἀγαθῶν ἀνδρῶν, οἷον ἡ Σωκράτους καταδίκη καὶ ὁ Πυθαγόρου ζῶντος ἐμπρησμὸς ὑπὸ τῶν Κυλωνείων καὶ Ζήνωνος ὑπὸ Δημύλου τοῦ τυράννου καὶ Ἀντιφῶντος ὑπὸ Διονυσίου στρεβλουμένων ἀναιρέσεις, πιτύροις παραπίπτουσιν ἀπεικάζειν, ὅσης ἐστὶν εὐχερείας, ἐῶ.

wartenden Philosophen schwebt Sokrates' Beispiel vor (Philostratos: *Ap. Tyan.* p. 165 *Kays.*; Dio: *or.* XVIII z. E.; Epiktet: *diss.* II 6, 26). Sokrates' Wort, daß Anytos und Meletos ihm nicht schaden können, wird philosophisches Symbol (Epiktet: *diss.* I 29, 18 u. ö.; Max. Tyr. XVIII 8). So wird Sokrates zur traditionellen Figur auch für die Christen, von Justin: *Ap.* I 46 (II 7) bis auf die Martyrien (*Acta Apoll.* 41; *Martyr. Pionii* 17; *Pass. Procop.* 63; *Acta Phileae* 7)[1]), obwohl die Gegner, wie ein Celsus (Orig. I 3) gelegentlich den Tod des Sokrates mutiger als das Auftreten der Christen finden. Und als Vertreter des θεωρητικὸς βίος bleiben neben Sokrates in der hellenischen Popularphilosophie die schon genannten Herakleit und Pythagoras (M. Aurel VI 47; vgl. VIII 3) stehen und gehen von da aus in die christliche Betrachtung über (Justin *Ap.* I 46; Arnob. I 40; Orig. *c. C.* I 3).[2]) Galt Herakleit der literarischen Fabel des Altertums (Heraclit. *ep.* 4) als ein Verbannter, so war die Geschichte von der Raserei des Demokritos nicht minder bekannt (Hippocrat. *ep.* X p. 291; XIV 3 p. 295; XVII 3, 9 p. 298 *Herch.*; Seneca: *ep.* 79, 14), desselben Demokritos, der auch als vornehmes Beispiel des θεωρητικὸς βίος galt (z. B. Cic. *Tusc.* V 114 f.; Max. Tyr. XXII 4) und der dann von Juden (Philo: *de v. c.* II 473; *de prov.* II 13) und Christen (Orig. *c. C.* II 41; Lactant. *d. i.* III 23, 4; Euseb. *Theoph.* S. 225, 25 *Greßm.*) gefeiert ward. So konnte sich denn auch vielleicht über ihn die Fabel bilden, daß seine Landsleute ihn vertrieben hätten, wenn hier nicht eher an einen Irrtum des Apologeten zu denken ist.[3])

So geht es denn auch den Christen: von den Menschen verworfen, stehen sie in Ehre bei Gott. Athenagoras will aber doch diese albernen Vorwürfe beantworten, obwohl er glaubt, vor den Kaisern, den erleuchteten Herrschern (vgl. S. 174)[4]), die Verteidigung nicht weiter führen zu brauchen, da sie wissen, daß ein Leben gleich dem der Christen in seiner strengen Regel nicht einmal einen bösen Gedanken aufkommen läßt.[5]) Die Gründe dafür sind Gottes Allgegenwart[6]) und der Hinblick auf ein anderes besseres Leben[7]), da die Seele als οὐράνιον πνεῦμα im neuen Leibe bei Gott sein wird oder im anderen Falle ins Feuer des Gerichtes kommt; denn der Mensch, sagt Athenagoras nach Justin (*Ap.* I 43, 8 οὐ γὰρ ὥσπερ τὰ ἄλλα, οἷον δένδρα καὶ τετράποδα μηδὲν δυνάμενα προαιρέσει πράττειν, ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον·), steht höher als die Kreatur und geht nicht zugrunde. Dies sind also die Gründe, warum der Christ in kein Unrecht willigt: als Furchtgründe

---

1) Dies hat Harnack: *Sokrates und die alte Kirche* übersehen. Die christliche Denkweise fußt auch hier durchaus auf hellenischer Grundlage. 2) Die vielen Stellen christlicher Autoren über Anaxarch und Zenon übergehe ich hier. 3) Gerade die Hippokratesbriefe stellen Demokrits Mitbürger in voller Sorge um ihn dar. 4) Z. 25 scheint mir ὑπερφρονοῦντες falsch; ich möchte περιφρονοῦντες nach attizistischem Brauche (Schmid I 285) schreiben. 5) Der Text Z. 27 ist bedenklich, so deutlich auch der Sinn im ganzen und großen bleibt. Ich möchte an ἕκαστος ἡμῶν αὐτὸς ἑαυτῷ denken. 6) Z. 29 ἐπεπείσμεθα mit Schwartz zu lesen; Z. 31 halte ich die Einführung von οἷς ποιοῦμεν nach λαλοῦμεν (Schwartz) für unnötig; Z. 33 setze ich πεπείσμεθα δὲ mit Wilamowitz. 7) Schwartz' Änderung βίον ἕτερον βιώσεσθαι ⟨ἢ⟩ ἀμείνονα παρὰ ist fein, aber m. E. nicht unbedingt nötig. Auch möchte ich nicht mit demselben S. 151 Z. 2 ff. für ὡς ἂν . . . μένωμεν: ἐὰν μένωμεν schreiben.

haben die Heiden sie nicht ganz mit Unrecht angegriffen (vgl. Aristides XVII 8 S. 96).

Nach dieser allgemeinen Betrachtung über das sittliche Denken der Christen wendet sich Athenagoras nun dem konkreten Falle, der den Christen vorgeworfenen Unsittlichkeit zu (Kap. XXXII). Nur selbst Unmoralische können sich so etwas ausdenken (vgl. XXXIV), meint er, nur solche, die von ihren eignen Göttern die unreinsten Dinge aussagen, die einen Zeus sich mit Mutter und Tochter begatten, ihn die eigene Schwester heiraten lassen (vgl. Kap. XX). Derselbe Gedanke war uns bei Aristides XVII 2 begegnet. Einen solchen Gott, sagt der Apologet, mußten sie hassen oder im anderen Falle den Dichter Orpheus verwerfen, der den Gott Schlimmeres als Thyest tut begehen läßt.[1] Das ist wieder das alte Dilemma (vgl. XXX; XXI; XIV) Die ganze Betrachtung aber wird von demselben Gedanken getragen wie bei Tatian (25), der gegenüber dem den Christen vorgeworfenen Kannibalismus auf Pelops, auf den Kinderfraß des Kronos u. a. hinweist. Freilich besaßen dagegen auch die Heiden ihre Waffen; ein Celsus stach die altberühmte Geschichte von Lots Töchtern auf und fand sie schlimmer als die Thyesteia (Orig. IV 45).[2] — In glücklichem Gegensatze zu den albernen heidnischen Beschuldigungen kann nun die christliche Zucht und Lehre über die Fleischessünden entwickelt werden und die alte Disposition der Apologien (vgl. die Einleitung und oben Kap. I; XII) wieder zur Geltung kommen. Entsprechend dem oben Auseinandergesetzten über die Gedankensünden bietet sich Matth. 5, 28 wie von selbst dar, ein Spruch, den u. a. auch Justin: *Ap.* I 15, 1 und Theophilus III 13, letzterer Athenagoras in der ganzen Darlegung am ähnlichsten, zitieren.[3] Die Augen sollen eben nur leuchten (Matth. 6, 22; Luk. 11, 34). Die christliche Lehre, die schon Gedankensünden rügt, hat nichts mit dem äußerlichen Gesetze der Menschen zu tun, das man umgehen kann, die Christen haben das Gesetz der Gerechtigkeit, die allen das gleiche Maß gibt.[4]) Deswegen, d. h. weil die Christen so rein sind und so bleiben wollen, heißen bei ihnen dem Alter entsprechend die einen Söhne und Töchter,

---

1) Die von Athenagoras kurz berichtete Geschichte findet sich u. a. bei Servius: *comm. in Aen.* XI 262: *sed cum Thyestes post cognitum facinus* ⟨d. h. daß er seine Kinder verzehrt⟩ *requireret ultionem, ei Apollo respondit, posse alio scelere illius facinoris vindicem nasci, scilicet si cum Pelopia, filia sua, concumberet.* — Die Textänderungen oder Ergänzungen von Wilamowitz (γὰρ Z. 9; ⟨τοῦ περὶ τὰς μίξεις⟩ ἀδιάφοροι Z. 16) und Schwartz Z. 12 δὲ τῇ ἰδίᾳ ἀδελφῇ sind entweder unabweisbar oder sehr glücklich. — Zu ἐπ' ἀδείας vgl. oben Kap. III S. 168 Anm. 3. 2) Vielleicht bezieht sich also Celsus auf die christliche Apologetik. 3) Natürlich ist das Zitat bei Athenagoras wieder nicht genau; Hauptunterschied ist μεμοίχευκεν (ἐμοίχευσεν Matth.). Die Stelle wird übrigens sehr viel in der apologetischen Literatur zitiert oder angedeutet: Tertull. *Ap.* 45, 17; Orig. *c. C.* III 44; Lactant. *d. i.* VI 23, 34; Euseb. *Theoph.* S. 161, 5; 220, 3; Gregor: *c. Jul.* I 123; Theodoret: *Graec. aff. cur.* IX 57. Über Gedankensünden überhaupt vgl. Minuc. 35, 6; Clem. *Rec.* VI 13. — Zu Z. 21 μέχρις ἐννοίας vgl. Athenagoras XXXIII S. 152 Z. 11. 4) Schwartz tilgt das von anderen mit Recht durch δεσπόται ersetzte δεσπότης und verwertet es weiter unten, wo er die unzweifelhafte Lücke so ausfüllt: ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν νόμος ⟨ὁ θεοῦ δεσπότης καὶ ἡ τοῦ παρ' αὐτοῦ λόγου ἐντολή⟩, ἣ. Es läßt sich darüber wenig sagen; man könnte auch denken an: ἀ. ἔ. ἡ. δικαιοσύνης νόμος, ἣ ⟨τὸ ἴσον⟩ μέτρον....

andere Brüder und Schwestern, Ältere Väter und Mütter.[1]) Da nun aber die Heiden über dieses Brüder- und Schwesternwesen laut spotteten (Minuc. 9, 2; 31, 8; Tertull. *Ap.* 39, 33: Theophil. III 4), so wird, um solch bösen Gedanken zu begegnen, Z. 31 ein interessantes Agraphon mitgeteilt[2]), dem ein zweites, leider ausgefallenes[3]), folgte. Der Kuß soll eigentlich nur den Namen προςκύνημα, nicht φίλημα erhalten und man darf sich nichts anderes dabei denken[4]), wie sich ähnlich auch Clem. Al. *Paed.* III 11, 81 vernehmen läßt: ἀγάπη δὲ οὐκ ἐν φιλήματι, ἀλλ' ἐν εὐνοίᾳ κρίνεται. οἱ δὲ οὐδὲν ἄλλ' ἢ φιλήματι καταψοφοῦςι τὰς ἐκκληςίας τὸ φιλοῦν ἔνδον οὐκ ἔχοντες αὐτό. καὶ γὰρ δὴ καὶ τοῦτο ἐκπέπληκεν ὑπονοίας αἰςχρᾶς καὶ βλαςφημίας τὸ ἀνέδην χρῆςθαι τῷ φιλήματι, ὅπερ ἐχρῆν εἶναι μυςτικόν, „ἅγιον“ αὐτὸ κέκληκεν ὁ ἀπόςτολος ....

Das Kapitel schließt mit dem Hinweis auf das ewige Leben, das nächste (XXXIII) beginnt mit der Hoffnung auf das ewige Leben. Im Hinblick darauf verachten die Christen alle Genüsse, jeder hat sein Weib zum Zwecke der Kindererzeugung geheiratet.[5]) Das Bild, durch das nun dieser Zweck illustriert wird, findet sich in der philosophischen Literatur, die die Päderastie mit der Aussaat auf unfruchtbarem Boden verglich (Maxim. Tyr. XXVI 9: Philo: *de spec. leg.* II 306: *de v. c.* II 481); es erscheint dann wieder bei Clemens (*Paed.* II 10, 83). Mit Recht berufen sich die Christen und vor ihnen die Juden (Philo: *de v. c.* II 482; vgl. zu Aristides XV 6 S. 89) auf ihre sittliche Reinheit. Manche unter ihnen heiraten um Gottes willen überhaupt nicht, wie schon Philo von den heiligen Jungfrauen der Therapeuten ähnlich berichtete (*a. a. O.*), und wie unter den Christen die Apologeten dies hervorheben (Justin: *Ap.* I 15, 6; Tertull. *Ap.* 9, 99; Orig. *c. C.* VII 48; Euseb. *Theoph.* S. 210, 31: 225, 18 ff. *Greßm.*). Jungfräulichkeit und εὐνουχία nähert die Christen ihrem Gotte, also verwerfen sie damit, da sie alles unkeusche Denken fliehen, auch fleischliche Werke: denn Werke tun die Christen, sie handeln, halten nicht prunkvolle Reden (vgl. oben zu Kap. XI S. 183 f.).[6]) Diese Eunuchie[7]) ist aber hier natürlich nicht wörtlich zu verstehen, sondern nur das Komplement zur παρθενία; wie auch Tertullian: *ad uxor.* I 6, 11 sagt: *quot item, qui consensu pari inter se matrimonii debitum tollunt, voluntarii spadones pro cupiditate regni caelestis? Quodsi salvo matrimonio abstinentia toleratur, quanto magis adempto?*[8])

---

1) Harnack: *Die Mission usw.* 290. 2) Resch: *Agrapha* 376, *Apokr.* 9. 3) Sehr richtig setzt Schwartz Z. 32 nach ἐπιφέροντος Lücke an; die früheren Herausgeber sahen im folgenden das zweite Agraphon. 4) παραθολόω ist ἅπαξ εἰρημένον. θολόω ist attizistisch: Schmid *a. a. O.* IV 314. 5) Diese Vorschrift ist, wenn auch sonst noch von den Christen betont (Justin: *Ap.* I 29, 1), doch nicht christlich oder jüdisch allein, sondern auch Musonios sagt ähnliches: Wendland-Kern: *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion* 33 f. — Wilamowitz setzt Z. 4 für μὲν: μόνην. Aber es wird noch im folgenden ausgeführt, daß der Christ nur einmal heiraten dürfe. Die νόμοι, nach denen er die Ehe schließt, sind m. E. in der Vorschrift enthalten, als Ziel der Ehe nur die Kindererzeugung anzusehen. 6) ἐν Z. 13 ergänzt Gesner. Im nächsten fülle ich die Lücke so aus: τὰ ἡμέτερα ⟨καθέςτηκεν, ὥςτε⟩ ἤ.
7) εὐνουχία ist *vox Christiana.* 8) Ähnlich ist Minuc. 31, 5 *tantum denique abest incesti cupido, ut nonnullis rubori sit etiam pudica coniunctio.* Auch schon Philo ist für das Eunuchentum: *q. det pot. ins.* I 224.

Eine zweite Ehe verwirft Athenagoras wie das Neue Testament[1]) und andere Apologeten gleich Theophilus (III 15, 6 μονογαμία τηρεῖται) und Minucius (31, 5 *unius matrimonii vinculo libenter inhaeremus*), er führt zur Bekräftigung Matth. 19, 9 an.[2]) Auch nach dem Tode seiner Frau darf der Christ nicht wieder heiraten, er bleibt doch ein versteckter Ehebrecher, er löst das göttliche Band zwischen Mann und Weib (Matth. 19, 4—6), was Athenagoras auf philosophische Weise verbrämt.[3]) Die christlichen Streitigkeiten über die zweite Ehe gehen uns hier nicht besonders an.

Das ist also die Sitte der Christen: wie denken und benehmen sich nun die Gegner (Kap. XXXIV)?[4]) Da gilt der Spruch, daß die Hure das anständige Weib belehren will.[5]) Wie die jüdischen Publizisten und später die christlichen Schriftsteller (vgl. oben S. 232) greift Athenagoras nun die Päderastie an. Er sieht darin eine Schändung der von Gott geschaffenen und verliehenen Schönheit. Ähnlich empfindet der Platoniker Maximus von Tyrus, wenn er sich (XXVI, 8) über das Verhältnis des Menschen zur Schönheit eines Knaben verbreitet, ähnlich spricht sich Clemens von Alexandrien[6]) aus: *Protr.* IV 49 τί μοι θεὸν καταλέγεις τὸν πορνείᾳ τετιμημένον ⟨Ἀντίνοον⟩; τί δὲ καὶ ὡς υἱὸν θρηνεῖσθαι προσέταξας; τί δὲ καὶ τὸ κάλλος αὐτοῦ διηγῇ; αἰσχρόν ἐστι τὸ κάλλος ὕβρει μεμαραμμένον. μὴ τυραννήσῃς, ἄνθρωπε, τοῦ κάλλους μηδὲ ἐνυβρίσῃς ἀνθοῦντι τῷ νέῳ· τήρησον αὐτὸ καθαρόν, ἵνα ᾖ καλόν. βασιλεὺς τοῦ κάλλους γενοῦ, μὴ τύραννος .... Es ist ein Gedanke, der ungefähr dem der griechischen Literaten jener Epoche entspricht, wenn sie klagen, daß die Welt vollkommen überall sei, wo der Mensch nicht hinkomme mit seiner Qual: Dio XL 41 p. 179 R. ἃ γὰρ ἡ φύσις ἐποίησεν εὐνοίας ἕνεκα, ταῦτα ἰδεῖν ἔστιν ἔχθρας καὶ μίσους αἴτια γιγνόμενα. — In einer geradezu unmöglichen, immer mehr anschwellenden Periode[7]) zieht dann Athenagoras den Schluß, daß die

---

1) *Tim.* I 3, 2; 12; 5, 9; *Tit.* 1, 6. Vgl. überhaupt Gottschick in der *Realencyklopädie* V 186 ff. 2) Ausgelassen ist dabei freilich das wichtige μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. 3) Die Worte Z. 20 f. λύων ... κοινωνίαν sind verderbt. Ich möchte in πρόσμιξιν ein Glossem zu ἕνωσιν sehen und an Philon: *de spec. leg.* II 318 (ὅτι πρὸς τοὺς ἀλλοτρίους ἔνσπονδοι γένοιντο ἂν οἱ πρὸς τοὺς ἡνωμένους κατὰ γένος ἔκσπονδα εἰργασμένοι) erinnernd schreiben: λ. τὴν σαρκὸς πρὸς σάρκα ἕνωσιν κατὰ τὴν τοῦ γένους κοινωνίαν. 4) Z. 22 καὶ τί wohl mit Wilamowitz für das ὅτι oder ὦ τί der Handschrift zu setzen. Der ganze Ausdruck erinnert stark an Euripides' *Orest* 14 τί τἄρρητ' ἀναμετρήσασθαί με δεῖ. Die ἄρρητα hat man richtig als die Θυέστεια δεῖπνα erklärt. 5) Der Spruch ἡ πόρνη τὴν σώφρονα ist sonst nicht bekannt. Die attische Komödie setzt die Dirne mit der anständigen Frau öfter in Vergleich: Menander *fr.* 566; Terent. *Heaut.* 381 ff.; *Hecyra* 789. 6) Seine Predigt gegen die Päderastie: *Paed.* III 3, 21. — Schön behandelt dasselbe Thema Lactant. *d. i.* VI 23, 9. 7) Man las diese früher in mehrere Sätze geteilt, Schwartz und Wilamowitz haben durch Streichen des δὲ Z. 29 und durch die Bemerkung, daß Z. 32 καὶ γὰρ ... eine Parenthese beginnt und S. 153 Z. 4 schließt, das Satzungetüm richtig hergestellt. Wir haben also zuerst 6 Participia (στήσαντες ... πεποιημένοι ... φειδόμενοι ... κατεργαζόμενοι ... ὑβρίζοντες ... ἀτιμοῦντες), unterbrochen von einem Relativsatze: ὅσων ... σώματα und gefolgt von einem kausalen Zwischensatze (οὐ γὰρ ... θεοῦ), dann naht allmählich der Hauptsatz, vorbereitet durch das Subjekt οὗτοι, das durch eine neue Partizipialkonstruktion (ἃ ... αὐχοῦντες) flankiert wird: nach dem Hauptverb λοιδοροῦνται treten dann wieder zwei Partizipien κακίζοντες ... ζῶντες ein, an die sich eine lange Parenthese: καὶ γὰρ ... δίκας schließt, und

Gegner den Christen das vorwerfen, was sie selbst von ihren Göttern mit Behagen[1]) erzählen, eine Bemerkung, die eine frühere (XXXII) wiederholt; daß ferner ein größerer Gegensatz als der zwischen beiden Parteien herrschende kaum denkbar sei: hier die Ehebrecher und Päderasten, dort die Eunuchen und die Männer nur eines Weibes. Die Heiden leben wie die Tiere, wie die Fische, bei denen der Stärkere den Schwächeren auffrißt. Hier klingt eine Stelle des Hesiod (*Op.* 277 ff.) an, aber Athenagoras hat nicht den Dichter selbst gelesen, sondern die Verse in einem philosophischen Traktate wie Plutarch: *de soll. an.* p. 964 af. (= Porphyr. *de abst.* I 5) oder Ailian: *h. an.* VI 50[2]), gefunden und ihnen dann diese Pointe gegeben. Ein solch rohes Vorgehen nennt er sich wirklich an Menschenfleisch vergreifen, wie ähnlich einer der Märtyrer von Vienna auf dem feurigen Stuhle ausgerufen haben soll: Euseb. *h. eccl.* V 1, 52 ὁ δὲ Ἄτταλος . . . ἔφη . . . „ἰδοὺ τοῦτό ἐστιν ἀνθρώπους ἐσθίειν, ὃ ποιεῖτε ὑμεῖς“.[3]) Und zwar geschieht dies gegen alles Gesetz[4]) der Kaiser und ihrer Vorfahren — Athenagoras denkt hier vielleicht an Traians und Hadrians Edikt — die Menge der Statthalter genügt kaum, die vielen Prozesse gegen die Christen zu erledigen, die sich weder passiv noch aktiv wehren dürfen (vgl. Kap. I). Denn der Christ ist nicht nur gerecht, sondern auch geduldig.

Der Mord an den Christen bringt dann den Apologeten auf die heidnische Beschuldigung, die Christen verübten Kannibalismus (XXXV).[5]) Das ist ganz hinfällig[6]), niemand hat das gesehen, obwohl die Sklaven der Christen doch so etwas hätten sehen und melden müssen. Ein etwas eigentümliches Argument! Zwar weist auch Tertullian darauf hin, daß man nie ein solches ermordetes Kind gefunden habe (*Ap.* 7, 19), aber gerade die Sklaven dienten den Heiden doch als Angeber (Justin: *Ap.* II 12, 4; Euseb. *h. eccl.* V 1, 14). Immerhin aber blieben diese Fälle vereinzelt, weil die Geständnisse durch die Folter erpreßt waren, und so konnte auch Minucius (28, 2) sagen: *nec tanto tempore aliquem existere, qui proderet, non tantum facti veniam, verum etiam indicii gratiam consecuturum.* Und als treffendsten Gegengrund stellt der Apologet nun den Abscheu der Christen gegen die Gladiatorenspiele auf. Auch die gebildeten Griechen und Römer jener Zeit wollten von diesen nichts wissen (Dio XXXI 121 p. 631 R.; XXXVIII 17 p. 138[7]); Philostratos: *Ap. Tyan.* p. 141, 23 *Kays.*; vgl. Seneca: *ep.* 7, 2; 90, 45); Tertullian bezeugt (*de. spect.* 24, 13), der Abscheu dagegen habe manchen zum Christen gemacht. Die Christen aber haben doch erst den Kampf auf der ganzen Linie eröffnet und von Tatian (23) an bis auf Prudentius und Salvian[8])

das Monstrum schlängelt sich aus in einem Relativsatze, der sich auf das weitab vorherstehende εὐνούχους καὶ μονογάμους bezieht, wenn nicht hier etwas ausgefallen ist wie etwa τούτους ἀδικοῦσιν oder ähnliches.

1) Z 30 ἄξια mit Schwartz für αὐτὰ zu lesen. 2) Das Zitat findet sich sonst noch bei Clemens Alex. *Str.* I 29, 181 und Euseb. *Theoph.* S. 66, 18 *Greßm.* 3) Also ist dies Wort vielleicht nicht gesprochen worden. 4) S. 153 Z. 3 ἀνθρώπους Wilamowitz; ich halte αὐτοὺς nicht für mißverständlich. 5) Z. 8 ἂν οὖν richtig Schwartz. 6) Nach ψευδόμενοι (Z. 10) nahm Gesner, nicht erst Schwartz eine Lücke an, die sich verschieden ausfüllen läßt. 7) Diese Stelle zeigte mir Schwartz. 8) Prudent. *c. Symm.* I 379; II 1122; Salvian. *de gub. dei* VI 2, 10 f. (Salvian erinnert lebhaft an Laktanz *d. i.* VI 20, 10; vgl. S. 235 Anm. 2.)

ihn fortgesetzt. — Dieselben Argumente wie Athenagoras[1]) braucht nun auch Theophilus: III 15 Σκόπει τοίνυν, εἰ οἱ τὰ τοιαῦτα μανθάνοντες δύνανται .... σαρκῶν ἀνθρωπείων ἐφάπτεσθαι, ὅπου γε καὶ τὰς θέας τῶν μονομάχων ἡμῖν ἀπείρηται ὁρᾶν, ἵνα μὴ κοινωνοὶ καὶ συνίστορες φόνων γενώμεθα[2]): wir sehen, wie weit die Übereinstimmung geht.[3]) Diesem folgt ein ähnlicher kräftiger Gegengrund: die Abneigung der Christen gegen das Abtreiben der Leibesfrucht[4]); wer das perhorresziert, vergreift sich auch nicht mehr an einem neugeborenen Kinde.[5]) Schon die jüdisch-hellenistische Literatur (Ps. Phokylides 184; *Sibyll.* II 282; Philo: *de human.* II 397; *de spec. leg.* II 318)[6]) eifert dagegen, und ihr folgt in der altchristlichen (vgl. *Petrusapokal.* 5; Didache 2 = Barnab. ep. 19, 5) auch die apologetische (vgl. Minucius 30, 2, Tertullian *Ap.* 9, 36 und Theodoret: *Graec. aff. cur.* IX 51 f.). Da die Christen nun nicht nur kein Kind aussetzen, sondern auch keins abtreiben, da sie in allem diesen einen Mord sehen, so kann Athenagoras mit Recht die volle Folgerichtigkeit des christlichen Denkens betonen.[7])

Aber der stärkste Grund wird bis zuletzt aufgehoben: der christliche Unsterblichkeitsglaube macht jeden Gedanken an Kannibalismus zunichte (XXXVI). Das kommt zur Darstellung in einer Form, die der des zuletzt geäußerten Argumentes parallel ist: οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν ... (vgl. Z. 23 οὐ γὰρ τοῦ αὐτοῦ).[8]) Das Gesagte wird nun noch dadurch vollständiger begründet, daß diejenigen, die nicht an das Gericht und die Auferstehung glaubten, zu allem imstande seien, dagegen die an eine Abrechnung und eine Auferstehung des Fleisches Glaubenden sich auch nicht die kleinsten Fehltritte erlaubten. — Und nun folgt jener oft auch von anderen gemachte Versuch, die Skepsis der Griechen gegenüber dem Auferstehungsglauben zu widerlegen. Allerdings erschien es vielen als ein λῆρος, daß der auf vielfache Weise zerstreute Leib sich wieder zusammenfinden könne; Gnostiker (vgl. [Justinus:] *de res.* 2) und Heiden, zwischen denen Tertullian mit begreiflichem Mißbehagen einen fatalen Zusammenhang in diesen Dingen erkennt (*de resurr. carn.* 3), stellen immer wieder diese Fragen (Tatian 6; Athenag. *de res.* 4; Macarius IV 24 = Aeneas Gaz. 66)[9]), und die Christen antworten öfter mit dem schwächlichen Grunde, daß der Leib auch in der Erde sich in

1) Ich lese bei diesem Z. 16 τίς οὐχ ἡδυπαθῶν σπουδὰς περὶ ... (σπουδάζειν heißt: Theaterfreund sein; vgl. Epiktet III 4). 2) Vgl. Lactant. *d. i.* VI 20, 10: *nam qui hominem quamvis ob merita damnatum in conspectu suo iugulari pro voluptate computat, conscientiam suam polluit, tam scilicet quam si homicidii quod fit occulte spectator et particeps fiat.* 3) Z. 18 ist mit Schwartz τὸ zu streichen. 4) Z. 22: Schwartz' Vorschlag ἂν ἀνδροφονοῖμεν ist sehr einleuchtend. 5) Z. 23 μὲν von Wilamowitz mit gleichem Rechte getilgt wie Z. 24 τὰ hinzugefügt. 6) Vgl. Wendland *a. a. O.* S. 37. 7) Z. 27 lese ich nicht mit Schwartz καταμαρτυροῦντες, sondern mit *p* κρατοῦντες, weil ich nur darin den richtigen Gegensatz zu δουλεύοντες erkennen kann. 8) Z. 28 schließe ich mich Wilamowitz an, der ἐπὶ tilgt, Z. 32 wird Schwartz mit μή Recht haben, wenn nicht etwa μήτι da gestanden hat. 9) Man tut recht, hier auf Seneca *ep.* 92, 34 zu verweisen: *ita ille divinus animus egressurus hominem, quo receptaculum suum conferatur, ignis illud exedat an terra contegat, an ferae distrahant, non magis ad se iudicat pertinere quam secundas ad editum infantem. utrum proiectum aves differant, an consumatur «canibus data praeda marinis», quid ad illum, qui nullus est?*

alle möglichen Stoffe wieder umsetze (Minucius 34, 10; Aeneas). Darauf geht Athenagoras aber nicht ein, denn darüber will er in langer, mit philosophischen Ausdrücken erfüllten Rede sich weiter unten vernehmen lassen, sondern er benutzt vielmehr das in dem Dispute öfter wiederkehrende Argument, daß dieser Glaube ja niemandem ein Übel zufügen, sondern höchstens die Christen in den Ruf der Torheit bringen könne (Justin. *Ap.* I 8, 5; Tertull. *Ap.* 38, 17: Arnobius II 53; *Acta Apollon.* 42b). Darum, weil er an anderem Orte darüber sprechen will[1]), verzichtet er auch auf die Anführung aller der für die christliche Anschauung zeugenden Philosophen und skizziert nur kurz die dabei in Betracht kommenden Fragen. Da weist er nun zuerst auf die νοητά und αἰσθητά und ihre σύστασις hin. Von diesen Begriffen war oben zu XV S. 190, 1 die Rede, den Vorzug[2]) der νοητά vor den αἰσθητά und dazu alles, was sich sonst bei Athenagoras daran schließt, finden wir bei Sextus illustriert: *adv. mathem.* VIII 56 οἱ δὲ περὶ τὸν Δημόκριτον καὶ Πλάτωνα ἀθετοῦντες μὲν τὰς αἰσθήσεις, ἀναιροῦντες δὲ τὰ αἰσθητά, μόνοις δ'ἑπόμενοι τοῖς νοητοῖς (vgl. Sext. ὑπ. I 170), συγχέουσι τὰ πράγματα καὶ οὐ μόνον τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν σαλεύουσιν ἀλλὰ καὶ τὴν ἐπίνοιαν αὐτῶν. πᾶσα γὰρ νόησις ἀπὸ αἰσθήσεως γίνεται ἢ οὐ χωρὶς αἰσθήσεως, καὶ ἢ ἀπὸ περιπτώσεως γίνεται ἢ οὐκ ἄνευ περιπτώσεως. ὅθεν οὐδὲ τὰς λεγομένας ψευδεῖς φαντασίας, οἷον τὰς καθ' ὕπνους ἢ τὰς κατὰ μανίαν, εὑρήσομεν ἀπηρτημένας τῶν διὰ τῆς αἰσθήσεως κατὰ περίπτωσιν ἡμῖν ἐγνωσμένων. καὶ γὰρ ὁ κατὰ μανίαν Ἐρινύας αὐτῷ ἀναπλάσσων „τὰς αἱματώδεις καὶ δρακοντώδεις κόρας" ἐκ τῶν πεφηνότων αὐτῷ σύνθετον μορφὴν νοεῖ .... 58 καὶ καθόλου οὐδέν ἐστιν εὑρεῖν κατ' ἐπίνοιαν, ὃ μὴ ἔχει τις αὐτῷ κατὰ περίπτωσιν ἐγνωσμένον. τοῦτο γὰρ ἢ κατὰ ὁμοιότητα τῶν ἐν περιπτώσει πεφηνότων ληφθήσεται ἢ κατὰ παραύξησιν ἢ κατὰ μείωσιν ἢ κατ' ἐπισύνθεσιν.... 60 πάσης οὖν ἐπινοίας προηγεῖσθαι δεῖ τὴν διὰ τῆς αἰσθήσεως περίπτωσιν, καὶ διὰ τοῦτ' ἀναιρουμένων τῶν αἰσθητῶν ἐξ ἀνάγκης συναναιρεῖται πᾶσα νόησις. 61 ὅ τε λέγων πάντ' εἶναι τὰ φαινόμενα ψευδῆ καὶ ἐτεῇ μόνα ὑπάρχειν τὰ νοητά, τοῦτ' ἔστι κατ' ἀλήθειαν, ἤτοι φάσει μόνον χρώμενος τοῦτ' ἐρεῖ ἢ καὶ ἀποδεικνύς usw. Diese Stelle erklärt und charakterisiert den Athenagoras aufs beste. Er schließt sich also der von Sextus bekämpften platonischen Lehre von dem Vorzuge der νοητά vor den αἰσθητά an und läßt aus den ἀσώματα die νοητά, aus diesen wieder die αἰσθητά entstehen[3]), während Sextus umgekehrt das αἰσθητόν zur Grundlage macht und daraus die νόησις hervorgehen läßt. Athenagoras mag also aus seinem philosophischen Handbuche die Ansichten der Platoniker kennen gelernt haben. In welchem Zusammenhange aber diese Dinge von ihm angesehen werden, kann Aetius IV 8, 3 (*Doxogr.* p. 394 a 15 D.) lehren: Πλάτων τὴν αἴσθησιν ἀποφαίνεται ψυχῆς καὶ

---

1) Natürlich wird dafür wieder (vgl. Kap. VI) ein anderer Grund, die Sache könne zu weit führen, geltend gemacht. — ἐξαγώνιος ist attizistisch (vgl. Schwartz' Index): Lukian: *pro imag.* 18; *Anach.* 19. 2) προάγειν *c. gen.* ist nicht, wie Schwartz meint, ἅπαξ εἰρημένον, sondern kommt z. B. bei Josephus *c. Ap.* II 15, 154 (φημὶ . . . τὸν ἡμέτερον νομοθέτην τῶν ὁπουδηποτοῦν μνημονευομένων νομοθετῶν προάγειν ἀρχαιότητι) vor. 3) Z. 17 τῶν αἰσθητῶν richtig von Suffridus Petrus ergänzt. Vgl. sonst noch Plutarch: *Plat. qu.* III 2.

cώματος κοινωνίαν πρὸς τὰ ἐκτός· ἡ μὲν γὰρ δύναμις ψυχῆς, τὸ δ' ὄργανον cώματος. Die Argumentation schließt mit einer Berufung auf Pythagoras und Platon; über Pythagoras' Ansicht vom Wechsel der Stoffe[1]) fand er das Nötige in seinem Handbuche (Aet. I 24, 3 p. 320 b 22 D.): Πυθαγόρας καὶ πάντες ὅσοι παθητὴν τὴν ὕλην ὑποτίθενται, κυρίως γενέσεις καὶ φθορὰς γίνεσθαι· ἐκ γὰρ ἀλλοιώσεως τῶν στοιχείων καὶ τροπῆς καὶ ἀναλύσεως [γενέσεως καὶ φθορᾶς] παράθεσιν καὶ μῖξιν κρᾶσίν τε καὶ σύγχυσιν γίγνεσθαι; über Platon stand ihm eine andere Stelle zu Gebote: Aet. I 17, 4 (p. 315 a 14 D.) Πλάτων τὰ μὲν τρία σώματα (οὐ γὰρ θέλει κυρίως αὐτὰ εἶναι στοιχεῖα ἢ προσονομάζειν) τρεπτὰ εἰς ἄλληλα, πῦρ ἀέρα ὕδωρ, τὴν δὲ γῆν εἴς τι τούτων ἀμετάβλητον. Athenagoras meint also, nicht etwa, daß Pythagoras und Platon die Auferstehung der Körper gelehrt hätten, sondern daß nach Analogie ihres Denkens über den Stoffwechsel[2]) die christliche Anschauung eine auch philosophisch begründete sei.[3])

Athenagoras bricht ab (XXXVII): es soll nun der περὶ τῆς ἀναστάσεως λόγος folgen.[4]) Wir haben oben (S. 99 Anm. 1) gesagt, daß neben allem andern dies Wort der „Rede" den Charakter des papierenen Stils gibt. Nun faßt der Autor im Epilogus alles zusammen. Es geschieht in aller Kürze, wenn auch nicht ohne tiefste Ehrfurcht vor den Kaisern, die durch Anlage und Unterricht die Ersten der Welt sind.[5]) Aber noch ist seine Argumentation nicht zu Ende; der Grund für die Unschädlichkeit der Christen, den andere wohl inmitten ihrer Apologie entwickeln, daß der Christ für die heidnischen Kaiser bete (Tertull. *Ap.* 30 ff.; *ad Scapul.* 2, 19), wird mit Nachdruck und Kunst ans Ende gerückt, und seine *demonstratio ad hominem* zielt bei dem Hinweis auf die stete Vererbung des römischen Thrones direkt auf den Kronprinzen Commodus. Den Rechten der Christen folgen dann die Pflichten: in solcher Lage wollen sie still und friedlich leben und alles Befohlene tun: so schließt die Apologie nicht ohne Kunst mit einem biblischen Zitate[6]) und viel versöhnender als so manche andere mit ihrem stereotypen drohenden Hinweise auf das Gericht.

Und dies Moment reiht sich allem dem, was wir bisher an Athenagoras beobachtet haben, ergänzend an. Sein Wesen hat ein feineres Korn als das so manches anderen Apologeten. Er ist ja ein Sophist, das ist wahr, und kein guter. Er hat nicht viel gelesen, nimmt nur aus zweiter Hand und verschleiert seine Unwissenheit in wenig ehrlicher

---

1) Also nicht von der Seelenwanderung, die Minucius 34, 6 meint.
2) Wilamowitz ergänzt Z. 19 nach cωμάτων noch εἰς ἐκεῖνα oder εἰς τά; ich glaube aber, daß die Breviloquenz des Athenagoras keine besonderen Schwierigkeiten macht, umsomehr, als er ja hier nur sehr kursorisch vorgeht. 3) Ich finde, Pohlenz *(Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie XLVII 2, 241 ff.)* faßt die Sache am umgekehrten Ende an, wenn er die Auferstehungslehre des Athenagoras mit der erhabneren griechischen Philosophie, d. h. aus Aristoteles (*de anim.* 403 a 2 ff.; Alexand. Aphrod. *de anima mant.* p. 104, 34 ff. *Bruns*) in einen gewissen Einklang setzen will. Eine genauere Beschäftigung mit Schwartz' Ausgabe und noch mehr mit der doxographischen Literatur wäre hier nötig gewesen. 4) Zur Formel ἀνακείσθω ὁ λόγος vgl. z. B. Philostratos: *Ap. Tyan.* p. 59, 20 *Kays.* ἀνακείσθω μοι ὁ λόγος. 5) πάντα ἐν πᾶσι: vgl. zu Kap. XVI S. 191, 5. 6) ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγοιμεν = *Tim.* I 2, 2.

Weise (Kap. VI); er brüstet sich mit Kunstkenntnissen und weiß davon doch nichts (XVII). Aber seine Arbeitsweise hat gleichwohl einen aristokratischeren Anstrich als die vieler seiner Mitstreiter. Athenagoras hat z. T. treffliche Traktate nachgeschlagen, nicht elende Traktätlein erwischt. In diesen fand er wertvolles Material, so z. B. Apollodor (XXVIII f.; vgl. I; XIV); er kürzte nicht allzuviel, sondern übernahm viele Stellen wörtlich aus seiner Vorlage. So bahnt sich denn hier schon die Methode des Clemens an. Auch benutzt er hier und da schon das Material selbständig, indem er ihm eigne Pointen gibt (I). Freilich tut er noch manchen Fehltritt; zuweilen (XXII) wachsen ihm die noch ungewohnten Begriffe und Gestalten über den Kopf und er beginnt zu straucheln. Aber er kennt keinen Fanatismus, er zeiht die Hellenen nicht des Plagiats, und da er, wie wir soeben gesehen, auch nicht mit dem Gerichte droht, so dürfen wir in ihm mit Fug und Recht noch einmal einen echten Athener erkennen.

Die Entwicklung der Apologetik in der Folgezeit.

Meine Arbeit hatte sich bisher das Ziel gesetzt, den Leser in die Entwicklung der Apologetik einzuführen; auf ein reiches Material gestützt, vermochte sie die Anfänge dieser Literatur, das allmähliche Wachsen des apologetischen Wesens mit einiger Sicherheit durch mehrere Stadien zu verfolgen; zugleich versuchte ich, die einzelnen Argumente und Leitmotive in ihrem Fortleben, in ihrer nicht seltenen Umbildung bis auf ihre letzten Ausläufer hin dem Leser vor Augen zu führen. Aber damit allein hätte ich meiner Pflicht nur zur Hälfte genügt. Denn, so wenig es hier meine Absicht sein kann, explicite eine Geschichte der Apologetik zu schreiben, so notwendig dünkt es mich, besonders im Hinblick auf die vollkommene Vernachlässigung dieses Teiles der antiken Literatur, dem Leser wenigstens noch einen Begriff von dem ferneren Dasein dieses eigentümlichen, durch lange Jahrhunderte fortwirkenden Schriftwesens, von seiner Tradition wie von seinen Veränderungen, von seinen Kampfmitteln, seinen Gegnern, namentlich aber, was immer die Hauptsache der literarischen Darstellung bleibt, von den Persönlichkeiten, die sich in diesem Streite geltend machen, zu geben. Denn selten läßt sich vielleicht die geschichtliche Persönlichkeit, der Mann im Vollwerte seiner Neuschöpfung, klarer erkennen als auf diesem Gebiete der oft bis zum Ekel fortwuchernden Tradition, der jahrhundertelang häufig ganz gedankenlos weitergegebenen Überlieferung: wer sich von dem Banne dieser Tradition befreit, wer, ohne sie zu ignorieren, doch nicht ihr Sklave bleibt, wer ihr neue Seiten abgewinnt, neue Lichter, mögen diese auch etwas rhetorisch glitzern, ihr aufsetzt, wie es Tertullian getan, wer ihre Grenzen hinausschiebt wie Eusebius, wer endlich dies alte, fast schon vertrocknete Schrifttum mit dem Hauche seiner Seele neu zu beleben weiß gleich Augustin, der zeigt immer wieder aufs neue, daß ein formender Meister aus jedem Stoffe Neues zu bilden vermag. — Überblicke ich nun das große Gebiet, dieses Chaos von Meinungen, Einwürfen, Vorwürfen, berechtigter Gegenwehr, elender Sophistik, Mißverständnissen, Irrtümern, diese Versammlung von Bildungsfeinden und Halbphilosophen, von Abschreibern und selbständigen Denkern, von leeren Schatten und wieder von Menschen voll frischesten Männermarkes, so ist eine wirklich umfassende Darstellung dieser ganzen Welt, wie schon angedeutet, natürlich unmöglich. Ja, ich habe sogar vollauf Grund zur Furcht, daß ich nicht einmal das ganze Arbeitsmaterial durchforscht habe; es werden mir sicher apologetische Stellen außerhalb der eigentlichen apologetischen Literatur noch entgangen sein. Für die Hauptströmungen aber dieses

Kampfes können solche Stellen, auch wenn sie nicht so vereinzelt sein sollten wie ich denke, nicht in Frage kommen, noch das Gesamturteil nach irgend einer anderen Seite hin lenken; die eingehende Lektüre von weit über 30 apologetischen Werken und Traktaten genügt, um über die Grundbedingungen dieses Schrifttums, über die Tradition und ihre Fortentwickelung zu einer gewissen Klarheit zu gelangen.

Wir haben nun schon eine nicht geringe Menge von heidnischen Angriffen, christlichen Verteidigungsgründen und Gegenschlägen kennen gelernt, und ich habe schon früh darauf hingewiesen (vgl. die Einleitung), daß eine Anzahl von Argumenten von den Tagen Philos an immer wieder von den Hellenen, den eigentlichen Gegnern auch der Christen[1]), ins Treffen geführt wurden: die Apologetik ist so alt wie das Vordringen des Judentums und Christentums selbst, ja, man hat, wie schon bemerkt, mit vollem Rechte ihre Spuren auch in den Evangelien gefunden.[2]) — Diese heidnischen Angriffe[3]) nehmen sich nun ganz verschiedene Zielpunkte. Die einen richteten sich gegen die religiösen Erzählungen der Christen, andere gegen ihren Religionsstifter, gegen Lehre und Leben der neuen Sekte. Die anthropomorphen Erzählungen von Gott scheinen den Heiden der Gottheit wenig würdig (S. 39). Auch sonst ist dieser Christengott nicht gerade stark und mächtig, er nimmt sich seiner Bekenner nicht gegen ihre Feinde an[4]), er vernichtet die Götzendiener nicht[5]) — ein Einwurf, der sich nahe mit der Frage nach dem Ursprunge des Bösen und seiner Duldung durch Gott berührt. Wie Gott nichts vermag, so ist sein Sohn, dessen Dasein schon an sich die Hellenen belachen[6]), schwach gegenüber den Feinden[7]); man erklärt seine Wunder, die eine sehr abergläubische Zeit doch nicht einfach für unmöglich hält[8]), für Werke eines Zauberers[9]), bis zuletzt bleibt den Griechen die Auferstehung eine Torheit (S. 235 f.). Die Christen selbst, eine obskure Gesellschaft von gedrücktem, tristen Wesen[10]), von blindestem Autoritätsglauben[11]), doch aber nicht anders als die Hellenen in Sekten sich spaltend[12]), suchen nur durch Furcht-

---

1) Besonders stark von Theophilus III 30 betont: ἔτι μὴν καὶ τοὺς σεβομένους αὐτὸν ἐδίωξαν. Das bleibt bis in die späteste Zeit so, denn was sind die Ἕλληνες, die sich unter dem Kaiser Maurikios über die θεοτόκος belustigten (Cedren. I p. 692), anders gewesen als Religionsspötter? 2) Vgl. oben die Einleitung. 3) Mit großem Fleiße sind diese Vorwürfe zusammengestellt von Chr. Kortholt: *Paganus obtrectator sive de calumniis gentilium in veteres christianos. Kiloni 1698*, einem sehr nützlichen, aber moderner Kritik natürlich wenig entsprechenden Buche. 4) Justin: *Ap.* II 5, 1; Clem. Al. *Str.* IV 11, 80 ff.; Minuc. 12; Cels. bei Orig. VIII 39; 69; Arnob. II 76; Lactant. *d. i.* V 21, 7. 5) Clem. *Rec.* V 25; Julian: *c. Chr.* p. 178, 7 *Neum.* 6) Vgl. zu Athenag. X S. 180; Orig. I 37. 7) S. die Einleitung. 8) Ebenso wie die Christen die Wunder der Statuen nicht für reinen Schwindel halten: S. 211. 9) Justin: *Ap.* I 30; Cels. bei Orig. I 6; 38; 46; Clem. *Rec.* I 58; Tertull. *Ap.* 23, 76; Commodian: *Carm. apol.* 387 ff.; Arnob. I 43; (Hierokles bei Euseb. 2;) Eus. *Dem. ev.* III 6, 26. — Die Christen erklären dann Apollonios von Tyana für einen Magier (Orig. *c. C.* VI 41), den übrigens auch die Heiden gern als Parallele zu Christus nennen. 10) Minuc. 12, 2 vgl. S. 185. 11) Clem. Al. *Str.* II 2, 8; Cels. bei Orig. I 9; III 39; VI 11; Euseb. *Praep.* I 1, 11; Julian p. 232, 18 *Neum.*; Theodoret: *Graec. aff. cur.* I 1. Die Christen beantworten dies wohl schwach genug mit dem Hinweis auf das pythagoreische αὐτὸς ἔφα (Clem. *Str.* II 5, 24; Gregor. Naz. *c. Jul.* I 102). 12) Clem. *Str.* VII 15, 89; Cels. bei Orig. III 10—12; V 61 ff.; Cyrill. *c. Jul.* I 29. — Clemens' Erwiderung (VII 15, 90) darauf besteht in dem Hinweise auf die

gründe zu wirken (S. 96): da sie nun auf Erden schon im Jenseits leben und dies Dasein entweder verachten oder sich verderben, so täten sie am besten, zu ihrem Gott durch freiwilligen Tod zu gehen.[1]) Die Hellenen sind völlig außerstande, diesen radikalen Monotheismus sich anzueignen; sie denken gar nicht daran, wie die Christen es ihnen immer vorwerfen, die Bilder selbst zu verehren (S. 77 f.); in einem gemäßigten Glauben an die Gottheit unterscheiden sie zwischen der höchsten göttlichen Macht und den anderen Gewalten, die unter ihr wie die Beamten unter dem Cäsar stehen (S. 186); überhaupt aber tue man am besten, das von den Vätern Ererbte weiter zu verehren.[2])

Diesen heidnischen Fragen und Vorwürfen, von denen ich die wichtigsten, nicht von bestimmten Persönlichkeiten aufgebrachte, sondern damals allgemein im Schwange gehende, mitgeteilt habe[3]), begegnet nun eine ganze Heerschar von christlichen Angriffen und Gegenerklärungen. Auch von diesen haben wir in der Einleitung und in beiden Kommentaren einen deutlichen Begriff bekommen: da fanden wir die heftigsten Angriffe auf die Götterwelt der Heiden, ohne jede Originalität, ohne irgend einen neuen Gedanken nach altem Schema durchgeführt, da stand die Polemik gegen die Opfer und die Götzen, von gleichem Geistesmangel zeugend, da ließ sich das Schelten auf die Dämonen vernehmen, bald lauter, bald leiser, aber fast stets in der Vorstellungsform der gleichzeitigen Heiden (S. 219 ff.), da wurden nach der Weise der Diatribe die Sitten der Heiden an den Pranger gestellt und ihnen gegenüber mit edlem Stolze das Beispiel der Christen gepriesen (S. 231); da erkannte man mit der Stoa in der herrlichen, für den Menschen bestimmten Schöpfungspracht des Schöpfers Größe, im Kunstwerk den Künstler (S. 190), verbot aber mit Nachdruck den Kult der Elemente (S. 50), da stritt man gegen die einander widersprechenden, ja sich selbst widerrufenden[4]) Philosophen, um sie in einem Atem doch wieder zu benutzen

Schulen der Ärzte: dasselbe sagt Origenes: *c. C.* III 12. Wenn Clemens aber auch von den philosophischen αἱρέσεις spricht und hervorhebt, daß darum doch kein Mensch aufhöre Philosophie zu treiben, so sehen wir deutlich das Gewirre dieses Kampfes vor uns: die Christen verteidigen sich hier mit derselben Waffe, mit der sie zuerst dem Beispiel der Skeptiker folgend die Heiden angegriffen hatten. Vgl. weiter unten S. 245.

1) Justin: *Ap.* II 4, 1; Cels. bei Orig. VIII 55; Tertull. *ad Scap.* 5, 5. — Justins Antwort: wir dürfen Gottes Schöpfung nicht zerstören! ist aus demselben Geiste entsprungen wie Laktanz' schönes Wort (*d. i.* VI 12, 30), daß die Christen es abscheulich finden, wenn ein Leichnam, Gottes *figura et figmentum,* unbegraben daliege. 2) Es ist hier nicht ohne Interesse, die christlichen Antworten kurz zu mustern. Die einen sagen: muß denn ein Sohn ebenso sein wie sein schlechter oder kranker Vater: Ps. Melito 12: Clem. *Rec.* V 30; Clement. IV 8; XI 13, die anderen: warum sind wir dann keine Säuglinge mehr: Clemens Al. *Protr.* X 89; oder: warum keine Barbaren mehr: Arnob. II 66; Prudent. *c. Symm.* II 270 ff. (∾ Lactant: *d. i.* II 6, 12 ff.). Es wird also auch hier mit Schlagworten weitergearbeitet; nur Origenes hat sich etwas Eignes erdacht, wenn er (*c. Cels.* V 35) darauf hinweist, daß auch die Philosophen nicht τὰ πάτρια verehrten. Dieser Einwand ist aber falsch, denn die Philosophen machen ja gerade die Kulte mit. 3) Ich setze noch einiges andere hinzu: Gott ist ein ungerechter Richter (Minuc. 11); er braucht die Ehre der Sterblichen nicht (Clem. *Rec.* V 25); ihr habt auch Vielgötterei (Lactant. *d. i.* IV 29, 1); zeigt uns doch einmal euren Gott (Minuc. 10, 5; Theophil. I 2). 4) Widerruf der Philosophen: Theophil. III 3; 7 (Platon); *Cohortat.* 35; 36 vgl. Clem. *Protr.* VII 74.

oder ihr Beispiel anzuerkennen; da negierte man neben der heidnischen Wissenschaft alle Künste der Dialektik und Rhetorik, pries die Einfalt der christlichen alten Weiblein (S. 183), um dennoch wieder mit heißem Bemühen sich im Gebrauche der feindlichen Waffen zu üben; da verwarf man die törichten allegorischen Erklärungen der Griechen (S. 81f.), um selbst, von den jüdischen Hellenisten dazu angeleitet, die Wege der Allegorie wieder zu beschreiten, da hielt man den Heiden ihre Religionsspötter vor, die keine scharfe Bestrafung gefunden (S. 101), wo doch die angebliche ἀθεότης der Christen wütend verfolgt werde, und machte doch den philosophischen Freidenkern den Vorwurf, daß sie aus Menschenfurcht nicht die letzten Folgerungen gezogen (vgl. S. 213 und unten 245), da ließ man Roms Größe durch das Christentum wachsen und zeigte doch wieder glühenden Haß gegen den heidnischen Staat (S. 62f.; 92f.).

Neben diesen Argumenten, die wir in ihrem geschichtlichen Zusammenhange gewürdigt haben, deren stete Wiederholung von den Tagen der jüdischen Apologeten bis auf das fünfte Jahrhundert unserer Zeitrechnung uns fast zum Ekel wird, stehen nun noch andere, die zum bei weitem größten Teile kein viel erfreulicheres Bild zeigen. Da lernten wir nun schon die Stellung kennen, die die Juden dem Alter und der Bedeutung der griechischen Kultur gegenüber einnahmen (vgl. die Einleitung): man kann sich ihrem Zauber nicht entziehen, man sucht es den Hellenen in ihrer Sprache gleich zu tun, aber dem griechischen Dünkel gegenüber weist man, z. T. von den Griechen selbst, einem Hekataios z. B., unterstützt auf das hohe Altertum des jüdischen Daseins hin, man nennt einen Platon den Schüler der Hebräer. Die Christen sind auch in diese Fußstapfen getreten, sie haben, voran Theophilus, immer wieder zu beweisen gesucht, daß die griechische Kultur, jung wie sie sei, den Stempel der Abhängigkeit von den älteren Kulturen des Orients trage; in den Dienst dieses Gedankens wird denn auch die (jüdisch-)christliche Chronologie gestellt. Die Heiden haben dagegen sich sofort widersetzt; Celsus (Orig. I 2) gibt zwar die Bedeutung der Barbaren auf dem Gebiete der δόγματα zu, findet aber in den Griechen die eigentlichen Vollender derselben, und Julian (p. 194 *Neum.*) ist ihm darin wie in manchem gefolgt. — Mit großer Übereinstimmung weisen ferner die Christen entsprechend alter Tendenz (Acta 2, 47; 4, 4; 5, 14; 6, 7) auf die stetig wachsende Zahl der Gläubigen, auf den geringen Schaden, den die Verfolgungen anstiften, hin, ja sie drohen auch wohl mit dieser ihrer Menge.[1]) Die Heiden sind ehrlich genug, dies zuzugeben[2]), behaupten nur dagegen, daß die Masse allein nichts besage.[3])

Dieser Kampf, in dem wir fast jede Behauptung eine oder mehrere Erwiderungen finden sehen, erzeugt einen ungeheuren Haß. Dabei verzehrt sich das Gefühl für die Menschenwürde, also daß wilde Geister

---

1) z. B. Tertull. *Ap.* 1, 37; Clem. *Str.* VI 18. 167; Orig. *c. C.* I 3; 26f.; VII 26; VIII 43; *de princip.* IV 1 p. 487 *Lomm.*; Lactant. *d. i.* V 13, 1; Euseb. *Praep.* I 3, 10; Athanas. 1; Theodoret: *Graec. aff. cur.* IX 15. Drohung der Christen: Tertull. *Ap.* 37, 13 (wir könnten unsere Massen gebrauchen), schwächer Orig. *c. C.* III 8. 2) Die Heiden geben die Menge zu: Tert. *a. a. O.* 1, 37; später Porphyrios (Euseb. *Praep.* V 2, 10) und stärker der Heide des Macarius IV 3. 3) Tertull. *a. a. O.* 1, 59.

gleich Tatian[1]) das Gerede vom Menschen als dem ζῷον λογικόν ein Rabengekrächze nennen[2]), es verschwindet das innere Bewußtsein der Wahrheit, wenn Tertullian, derselbe, der sich gegen den Militärdienst der Christen erklärt[3]), behauptet, daß sie an allen Gewerben und Beschäftigungen, also auch am Soldatendienste teilnehmen[4]), und wenn die Christen, die durch ihre Propaganda den Streit in die Familien tragen (Aristides rhetor: *or.* 46 II 403 f. *Dind.*), die da wissen, daß Christus das Schwert gebracht hat, hervorheben, daß sie dem Kaiser selbst Helfer zum Frieden seien[5]), so ist dies eine schwere Selbsttäuschung. — Eine andere Stimmung, die dieser mit allen Mitteln geführte Kampf hervorruft, ist die einer gewissen Resignation. Wie die Christen gelegentlich fragen, warum ihnen bei der Menge der heidnischen Götter nicht gestattet sei, auch ihren Gott zu ehren (S. 160), so heben sie auch hervor, daß, wenn ihre Lehre wirklich falsch sein sollte, dies doch nur den Christen, nicht ihren Gegnern schaden würde.[6])

Haben wir öfter gesehen, daß der Kampf zwischen den alten Philosophenschulen sich auch im Christentum fortsetzt[7]), das gegen und für die einzelnen philosophischen Sätze mit den alten philosophischen Waffen ficht, so zeigt namentlich die Behandlung der Frage nach der Willens-

1) 15. 2) Die anderen Apologeten unterschreiben die Lehre der Philosophie (Sext. Emp. ὑπ. II 26 : ἄνθρωπον εἶναι ζῷον λογικὸν θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν, wie besonders Tertull. *de testim. an.* 1, 25 (vgl. *adv. Prax.* 5, 8) und auch Ps. Melito 6; Clem. *Paed.* II 5, 46; Orig. *c. C.* IV 99; Euseb. *Laud. Const.* 13 p. 172, 18 *Heik.* 3) *de cor.* 11. 4) *Ap.* 42, 10. — Daß die Christen alle Staatslasten tragen, erklären Justin: *Ap.* I 17, 1 und Tat. 4 (Theophil. I 11; Tertull. *ad Scap.* 2; *Ap.* 30 behandeln das Gebet für den Kaiser); man hätte sich dem ja auch schwer entziehen können. 5) Justin: *Ap.* I 12; *Ep. ad Diogn.* 5, 10; Orig. *c. C.* VIII 74. Vgl. oben S. 102. 6) Justin: *Ap.* I 8, 5; *Acta Apoll.* 42 b; Arnob. II 53 (S. 236). Ähnlich sagt Tertull. *Ap.* 38, 17: was gehen euch unsere Freuden an? 7) Ich will hier auch noch einige Gemeinplätze von Wichtigkeit behandeln, die wohl übersehen werden. Man ist gewohnt, Apollonios' Wort (*Acta Apoll.* 28), daß er den Märtyrertod ruhig wie jede Krankheit hinnehmen wolle, für sehr individuell zu halten. Aber abgesehen von Stellen wie Justin: *Ap.* I 11, 2; 57, 2; II 11, 1 bietet die Philosophie der Zeit Identisches: Maximus Tyrius XVIII 10 ἀνὴρ . . . δίκαιος ἀφαιρουμένων τὰ χρήματα, προήσεται ὡς παίγνια . . . τοῖς ἀφαιρουμένοις καὶ ἀποθανεῖται ὡς ὑπὸ πυρετοῦ καὶ λίθου, οὐδὲν ἀγανακτῶν πρὸς τοὺς ἀποκτιννύντας ~ Epiktet: *diss.* IV 7, 25. Der bekannte Spruch des Apollon bei Herodot I 47: Οἶδα δ' ἐγὼ ψάμμου τ' ἀριθμὸν . . . kommt z. T. bei der Sibylle VIII 361 vor, erscheint bei Tertull. *de orat.* 17, 10, Orig. *c. C.* II 9, aber auch bei Oinomaos (Eus. *Praep.* V 34, 2), Max. Tyr. XVII 6; XIX 3 und Porphyrios: *v. Plot.* 22; daß Apollo Sokrates für den weisesten Griechen erklärte, ist in jener Zeit ebenso *locus communis* (Tertull. *Ap.* 46, 31; *de an.* 1; Orig. *c. C.* VII 6; Maxim. Tyr. XIX 9). Auch wird der von den Christen so gern zitierte Ausruf des Ägypters bei Platon (*Tim.* 22 b): O Solon, Solon, die Hellenen sind alle Kinder (*Cohort.* 12, 10; Clem. *Str.* I 15, 69; 29, 180; Euseb. *Praep.* X 4, 19; Cyrill. *c. Jul.* I 15) aus heidnischer Überlieferung stammen. — Ein locus communis im höheren Stile ist denn auch die Polemik gegen die Götter als Schöpfer der Früchte und Elementarerscheinungen wie der Künste. Auch hier stammt der Gegengrund, daß doch alles dies schon vor den Göttern auf Erden gewesen sein müsse (Minuc. 23, 6; Tertull. *Ap.* 11, 20; *ad nat.* II 16; Arnob. I 30; vgl. Athanas. 18), natürlich aus skeptischer Tradition, obwohl bei Cicero: *d. n. d.* II 23, 60; I 15, 38, Philodem: περὶ εὐς. p. 75, 7 ff., Plutarch: *de Is. et Os.* p. 377 d f. andere Argumente der Lehre des Persaios entgegen gehalten werden.

freiheit die völlige Abhängigkeit der Christen vom heidnischen Denken; sie sind hier nichts als die mehr oder minder verständnisvollen Schüler der antistoischen Philosophen: mit Karneades in Ciceros Schrift *de fato*[1]), mit den späteren Platonikern Plutarch, Philo, Maximus Tyrius, mit einem Oinomaos, mit Diogenian und Alexander von Aphrodisias, mit den Neuplatonikern Plotinus, Porphyrios, Jamblich[2]) stehen die Christen Justinus (*Ap.* I 43), Minucius (36, 1; 2[3]), Origenes (*de princ.* III 1 p. 257, 371; vgl. Euseb. *Praep.* VI 11), Ps. Clemens (*Rec.* IV 23 f.), Bardesanes, Methodios, Prudentius (*c. Symm.* II 459 ff.), Gregorius von Nyssa (*de fato*), Augustin (*de c. d.* V), Ps. Justin: *Quaest. ad orthod.* 23 (8) S. 82 *Harn.*, Nemesios (*de nat. hom.* p. 123 ff.), Zacharias (*dialog.* p. 128) Schulter an Schulter. Wenn nun aber die Christen, wie jede Durchmusterung dieser Ausführungen sofort ergibt, sich in tiefer Abhängigkeit von den Heiden befinden[4]), so ist das in jener Zeit nur allzu natürlich, denn auch die von den Christen benutzten Hellenen wiederholen fast durchgängig die alten Argumente. So ist denn dies Gebiet besonders lehrreich für jene von älterem Reichtum lebende Epoche, die denn auch u. a. das bekannte platonische Schlagwort αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος zwischen Platonikern und Christen wechseln läßt.[5]) Und ein ähnliches Bild zeigt auch die Behandlung der Frage nach dem Ursprunge des Bösen, mit der sich die Apologeten auch gelegentlich beschäftigen.

Beteiligen sich hier die Christen als neue Sekte an dem alten Streite der Philosophen, so stützen sie anderseits ihr neues Dogma von der Auferstehung durch alte philosophische Argumente. Den hellenischen Zweifeln an diesem christlichen Kerndogma begegnen sie durch den Hinweis auf die Anfänge alles Lebens, auf den Samentropfen, die Entstehung aus dem Nichts[6]), auf das sonstige Beispiel der Natur.[7]) Dieselben Vorstellungen hegt bekanntlich die Philosophie. Die Zeit im Uterus ist für Seneca (*ep. mor.* 102, 23) ein Vorspiel für das Reifen des Menschen zur zweiten Geburt nach dem Tode, und den Gedanken an den Tod soll der Mensch im Hinblick auf den Kreislauf der Dinge nicht scheuen: (*ep.* 36, 10: . . . *cogita nihil eorum, quae ab oculis abeunt et in rerum naturam, ex qua prodierunt ac mox processura sunt, reconduntur, consumi: desinunt ista, non pereunt*). Und wenn die Christen auf den immer wieder vorgebrachten Einwand der Heiden, wie denn ein Leib, der zerstreut und von wilden Tieren gefressen sei, wieder auferstehen könne[8]), antworten, das vermöge Gott als der Elemente Herr

---

1) Über Einzelheiten vgl. Schmekel: *Die Philosophie der mittleren Stoa* 155 ff. 2) Vgl. darüber Zeller: *Die Philosophie der Griechen*⁴ III 2, 199; 444 (Maximus Tyrius XIX; XLI 5); III 1, 770; 779; 799; III 2, 641; 711. 3) Er hat eine eigne Schrift *de fato* (36, 2) verfassen wollen oder verfaßt. 4) Dies gilt besonders auch von der Polemik gegen die Astrologie. Über die bei Sextus Empiricus: *contra astrologos* entwickelten Gedanken sind die anderen Gegner der Astrologie auch nicht hinausgekommen. Ganz schlimm ist das Schriftchen des Gregor von Nyssa, ein Abklatsch altbekannter Lehre. Vgl. F. Boll: *Studien über Cl. Ptolemäus* S. 181 f. 5) Maxim. Tyr. XLI 5; Justin. *Ap.* I 44, 8; Euseb. *adv. Hierocl.* p. 408, 29 *Kays.* 6) Paul. *Kor.* I 15, 36 (42); Clemens: *ad Cor.* 24; Justin. *Ap.* I 10, 3; 19; Tat. 6; Athenag. *de res.* 3; Minuc. 34, 9; Tertull. *Ap.* 48, 30; Theophil. I 8; Augustin. *de c. d.* XXII 12. 7) Theophil. I 13; II 14; Iren. V 2, 3; Prudent. *c. Symm.* II 195. 8) Vgl. oben S. 235.

mit Leichtigkeit[1]), so ist auch diese Erörterung ein Nachhall älterer stoischer Gedankenentwicklung, wie wir schon gesehen haben (S. 235 Anm. 9).

Gleichwohl kann man diese hellenische Denkweise der Christen, diese Ähnlichkeit zwischen den Gegnern, die namentlich in der Schrift des Maximus von Tyrus hervortritt, nicht so ganz eigentlich mit dem Namen eines philosophischen Synkretismus bezeichnen. Synkretismus ist Ausgleich, Kompromiß von beiden Seiten. Darum aber handelt es sich hier doch nicht, sondern die bekehrten Christen denken nur als Griechen da weiter, wo sie angefangen haben, oder wenn sie bis dahin wenig gedacht haben und nun in ihrem neuen Stande den Feind bekämpfen müssen, so schreiben sie oft eben nicht viel anders als die sie umgebende Heidenwelt.

Diese Gleichartigkeit des Denkens, die mehrfach auch ältere heidnische Argumente wieder erstehen läßt, bringt nun zuweilen einen gewaltigen Wirrwarr der Polemik hervor. Wir haben oben (S. 240 Anm. 12) ein Beispiel kennen gelernt; ich will hier nun noch einige besonders beweiskräftige anführen. Es ist dabei zuweilen, als ob Argument und Gegengrund in einander übergingen. Wir erinnern uns dessen, was wir oben über die hellenische Polemik gegen die Erzählung vom babylonischen Turmbau schon bei Philo lasen (vgl. die Einleitung): die Hellenen vergleichen die Geschichte mit der Sage von den Aloaden (*de conf. ling.* I 405). Dasselbe wiederholen Celsus (Orig. IV 21) und Julian (p. 182, 5 *Neum.*). Gleichwohl findet die *Cohortatio* (28, 19) nichts dabei, in den Versen Homers über diesen Mythos (λ 313—316) eine ἱκανὴ δι' ἀλληγορίας μίμησις der biblischen Erzählung zu entdecken, das heidnische Gegenargument also als Beweis zu verwenden. Brauchen ferner die Christen gern nach hellenischem Vorgange das Zitat aus Platon (*Tim.* 41 a): θεοὶ θεῶν ...[2]), so wendet es Julian wieder gegen sie (p. 173, 8 *Neum.*).[3]) Dazu kommen noch einige andere, nicht minder wichtige Fälle. Die Christen rufen den Heiden zu: warum glaubt ihr den mythischen Wundern und nicht lieber uns? (Justin: *Ap.* I 21; Tat. 21; Theophil. I 13, 2), die Hellenen antworten mit derselben Gegenfrage (Celsus bei Orig. VII 3; Julian p. 182, 4 *Neum.*); hier heißt es: Platon sagte nicht das Letzte, er fürchtete Sokrates' Schicksal (*Cohort.* 20; Euseb. *Praep.* XIII 14, 19)! dort: ihr Christen bangt vor Sokrates' Ausgang (Cels. bei Orig. I 3); hier: die Götter können sich selbst nicht helfen noch ihren Freunden (S. 69)!

1) Tatian 6; Athenag. *de res.* 9; Minuc. 34, 10; Tert. *Ap.* 48, 56. Am gründlichsten behandelt diese Fragen, unter denen auch die nach dem Schicksal der Abortiven und Mißgeburten steht, Augustin: *de c. d.* XXII 12 ff. Die Hellenen haben da die Christen sehr peinlich inquiriert, wenn sie auf echt griechisch-sophistische Weise den Fall setzten, es könne ein Mensch von einem Tiere essen, das einen Menschen gefressen; wie solle dann die Auferstehung vor sich gehen? (Athenag. *de res.* 4; *Quaest. gentil. ad christ.* 15 S. 162 f. *Harn.*). Die Christen drehen dann wieder die Sache so, daß sie aus den Kämpfen des Amphitheaters Kannibalismus herauskonstruieren: Die menschenfressenden Tiere der Arena werden wieder von Menschen gegessen: Minuc. 30, 6 = Tert. *Ap.* 9, 56.
2) Vgl. oben S. 175. 3) Derselbe Vorgang fällt bei Celsus: Orig. VII 62 und Clem. *Protr.* IV 50 auf: beide zitieren die gleiche Stelle aus Herakleit, verwerten sie aber in recht verschiedenem Sinne.

dort: den Christen hilft ihr Gott auch nicht (Cels. bei Orig. VIII 39). Ein ganz krauses Bild bietet endlich (vgl. S. 242) die Betrachtung der Allegorie. Die Stoa rettet bekanntlich durch die Allegorie die hellenischen Mythen. Das gleiche Gefühl treibt die Juden (vgl. S. 81f.) und Christen, ihren heiligen Geschichten einen solchen Sinn unterzulegen. Auch hier ist die Allegorie das Produkt der Polemik. Aber damit nicht genug. Die Christen verspotten nach skeptischem Vorgange die heidnische Allegorie. Nun verhöhnen aber die Hellenen wieder die christlichen Deutungen (Cels. bei Orig. IV 48) und erklären treffend, sie entstammten dem Schamgefühl über die häßlichen Erzählungen der Bibel. Das greift ein Arnobius (V 43) auf, um wieder die heidnischen Allegorien zu bekämpfen. Indem dann der Neuplatoniker Porphyrios, der Christenfeind und Mystiker, neue allegorische Götterwerte schafft, verfällt auch er wieder dem christlichen Spotte: ein wahres Chaos der Polemik.

So sehen wir denn hinein in die Werkstätte der Heiden und Christen; beide, nur durch eine dünne Wand getrennt, sind eifrig bei der Arbeit, aus altem Rüstzeug neues umzuschmieden und auch manche schon etwas verrostete Waffe nur etwas aufzupolieren. Originelle Geister fehlen ja nicht, namentlich nicht bei den Christen, aber im wesentlichen herrscht doch die Tradition: hier ist ein Athenagoras, dort z. B. ein Maximus von Tyrus Typus der Zeit. Jede Meinungsäußerung philosophischer Art ist mit Literatur belastet, fast jede Persönlichkeit erstickt in ihr. Nichts bezeichnet daher so die Kraft des christlichen Geistes, als daß seine Schwingen doch nicht gelähmt werden konnten von der Last der Tradition, die der Heide mit Behagen ertrug, bis der Neuplatonismus noch einmal ein Neuland des Denkens und Fühlens erschloß. Aber die geringeren Geister unter den Christen, flache Köpfe wie der Verfasser der *Cohortatio ad Graecos,* wie ein Ps. Melito[1]), wie der Autor des Briefes an Diognet, wie ein Arnobius, ein Athanasius, um von einer Sudelschrift gleich dem Libell *de monarchia* gar nicht zu reden, alle diese geben ohne Grazie in infinitum weiter, was lange vor ihnen denkende Hellenen gefunden und kurz vordem das streitende Christentum aufgebracht. Einen besonders starken Niederschlag dieses ganzen Literaturwesens zeigt nun neben den Sibyllen (III 8—45)[2]) das Gebiet der Martyrien, an denen wir die wertvollsten Beobachtungen über dieses literarische Genre machen können.

Denn es gilt hier m. E. sich vor der frommen Täuschung zu bewahren, als ob die Reden der Märtyrer vor Gericht je in dieser Form gehalten worden seien; erwecken doch die bekanntesten Akten, die des Apollonios, auch so außerordentliche staatsrechtliche, juristische und religionsgeschichtliche Bedenken, daß damit jeder Glaube an die Echtheit auch der Verteidigungsrede des Märtyrers selbst erschüttert werden müßte[3]),

1) Ich behandle diese Schrift hier nicht, sie hat nur wenig Originelles.
2) Diese Stelle enthält, wie der Apparat meiner Ausgabe zeigt, lauter apologetische Momente. 3) In meiner Abhandlung über die *Acta Apollonii (Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse. 1904. Heft 3. S. 262—284)* habe ich den Nachweis zu erbringen gesucht, daß dieser angebliche Prozeßbericht von Anfang bis zu Ende an den größten Unwahrscheinlichkeiten, ja Unmöglichkeiten leidet. Ich kann diese Ausführungen natürlich nicht wiederholen, weise daher nur ganz kurz darauf hin, daß Mommsen *(Sitzungsberichte der Preußischen Akademie 1894 S. 497 ff.)*

selbst dann, wenn diese von „philosophischer“ Polemik getragenen Apologien an sich nicht unwahrscheinlich wären. Schon die *Acta SS. Carpi et*

---

einen Gegensatz zwischen dem konsularischen und dem Imperatorenregiment, als dessen Delegierter hier wie sonst der Präfekt erscheine, bemerkt und nur eine Art Ausweg in einer Befragung des Senates durch den Kaiser oder den praefectus praetorio gefunden hat. Keinen wirklichen Ausweg aber gestattet die Frage, wie in diesem Prozesse der Ankläger und der Beklagte hat hingerichtet werden können, selbst wenn der erstere, wie Hieronymus (*de vir. illustr.* XLII) will, ein Sklave war. Darüber ist, wenn man seinem eignen gesunden Menschenverstande nicht genügend vertraut, Mommsen zu hören (*Römisches Strafrecht* S. 498, 1): „*Diese Angaben* (nämlich Tertull. *Ap.* 5 und Euseb. *h. e.* V 21) *über eine gesteigerte Bestrafung der Christendenunzianten erscheinen wenig glaublich. Allenfalls läßt die letztere Erzählung sich halten, wenn der Diener mit Hieronymus als Sklave gefaßt wird, zumal da die Schenkelzerschlagung bei der Sklavenhinrichtung häufig vorkam.*“ Zweimal also schwere Zweifel an dem äußeren Gang des Prozesses! Dazu kommt nun noch die ganz törichte Erklärung des Präfekten in der griechischen Version: 35 ἴσμεν καὶ ἡμεῖς ὅτι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ γεννήτωρ καὶ ψυχῆς καὶ σώματός ἐστιν τῶν δικαίων. Ich habe S. 268 gezeigt, daß dies Diktum philonischen Ursprungs ist; wer sich darauf beruft, daß diese Worte in der armenischen Version fehlen, der muß mir zuerst erklären, wie solch philonische Weisheit nachträglich in den Text hat kommen können. Gegen meine Ausführungen, die den *Acta Apollonii* den Charakter einer geistesscharfen, klassischen defensio fidei (Klette: *Der Prozeß und die Acta S. Apollonii.* Texte und Untersuchungen XV 2. 1897. S. 21) absprechen, hat sich nun Harnack (*Deutsche Literaturzeitung* 1904 Sp. 2464 ff.) gewendet. Eine ausführliche Polemik dagegen gehört nicht hieher; ich lasse an ihrer Stelle Tatsachen, d. h. mein ganzes Buch, in dem hauptsächlich das Wesen dieser Literatur behandelt wird, sprechen. Gleichwohl muß ich auf die Einwände eines solchen Gegners natürlich das Nötigste erwidern. H. hat die zwei schweren Bedenken staatsrechtlicher und juristischer Art ignoriert und hält die Möglichkeit, ja Wahrscheinlichkeit einer Protokollierung des Prozesses aufrecht. Natürlich wurde bei jedem Prozesse ein Protokoll gemacht (Mommsen: *Röm. Strafrecht* 512 ff.), daß aber solche amtliche Protokolle hier nicht vorliegen können, dafür habe ich inzwischen den Beweis geführt (*Archiv für Stenographie* 1906, 81—89). Dazu kommen dann die ganz unmöglichen rhetorischen Antworten der Märtyrer auf die einfach sachliche Frage nach ihrem Namen, ihrer Heimat, ihrem Bekenntnis, wovon ich S. 266, 1 meiner Abhandlung Proben gegeben habe und wozu noch Euseb über die palästinensischen Märtyrer (Violet: *Texte und Untersuchungen* XIV 4 S. 88 f.) gehört: „meine Heimat ist Jerusalem“, sagt ein Ägypter. Ebenso kennt sich die heidnische Obrigkeit in der Instruktion des Prozesses nicht recht aus, wenn z. B., nachdem schon lange hin und her gestritten ist, Pionius erst ganz spät (IX 1) seinen Namen sagen muß. Haben wir nun auch über „heidnische Märtyrerakten“ Gewißheit, daß sie wesentlich zurecht gemachte Literaturstücke sind (Bauer: *Archiv für Papyrusforschung* I 1900—1901. S. 29 ff.: vgl. meine Abhandlung S. 276), so liegt gar kein Grund vor, den Christen inmitten einer vom papiernen Stil erbauten Zeit weniger Phantasie zuzutrauen. Treffend äußert H. zwar, wie wohl Christen, die sich verteidigten, anders als apologetisch hätten sprechen sollen. Aber daß der römische Richter, der nur zu fragen hatte: Bist Du Christ? willst Du opfern oder nicht? sich auf derartige Tiraden einlassen konnte, daß diese, wie eine Durchmusterung der Akten zeigt, immer länger wurden, je mehr Christen bei steigender Hitze der Verfolgung vor dem Richterstuhle standen, ist eine schlechterdings unmögliche Vorstellung. Nein, je mehr das Apologetenwesen wächst — bekanntlich werden diese polemischen Schriften immer umfangreicher — desto mehr schwellen auch die Akten an. Zuerst noch verhältnismäßig klein und einfach, obwohl ich auch den Martyrien von Scili und Vienna-Lugdunum nicht so ganz traue (vgl. die nächsten Anmerkungen), wachsen sie sich zum Religionsgespräche aus, dessen einzelne Argumente im Grunde stets dieselben bleiben bis auf das Martyrium des h. Eustatios von Mzchetha (Harnack: *Sitzungsberichte der Preuß. Akademie.* 1901. S. 875—902).

soc. sind (vgl. 14ff. S. 269 meiner Abhandlung) sehr apologetisch, und auch das berühmtere Martyrium von Vienna und Lugdunum weist auf die Einflüsse der apologetischen Literatur. Der pompöse Stil dieses rhetorischen Schriftwerkes zeigt, daß es eine wohl überlegte Arbeit, nicht der unmittelbare Erguß verzweifelter Seelen ist, die literarische Erinnerung an das zweite Makkabäerbuch (55) war dem Schreiber gegenwärtig und der Ruf des auf dem feurigen Stuhle sitzenden Attalos (52): ἰδοὺ τοῦτό ἐστιν ἀνθρώπους ἐσθίειν, ὃ ποιεῖτε ὑμεῖς erinnert denn doch stark an die Art, wie die Christen den Vorwurf den Heiden zurückgeben: ihr vielmehr freßt Menschen.[1]) Denkt der arme Sünder auf dem Richtstuhle in apologetischen Apophthegmen? — Immerhin sind solch rhetorische Züge hier wie auch bei den Märtyrern von Scili[2]) vorläufig nur im Keime vorhanden. Später tritt dann, wie schon oben bemerkt, an die Stelle der mehr oder minder einfachen Aussage die langatmige Apologie. Apollonios bekämpft den Götzendienst, den Dienst der Pflanzen, Tiere und Dämonen, er schenkt uns natürlich auch die ägyptische Abgötterei, sowie den Hinweis auf die bekannte Fußschale (vgl. S. 188, 3) nicht, und auf den gleichen Gemeinplätzen bewegt sich seine Polemik gegen die Griechengötter. Selbstverständlich wird die Bibel (Jes. 3, 10) und Platon (*Resp.* 361e) in einem Atem genannt, wie beide Stellen sich auch bei Clemens (*Str.* V 14, 109) vereinigt finden[3]), und es fehlt nicht der bekannte, auch dem Apollonios von Tyana (Philostr. p. 302, 3 *Kays.*) in seiner schwerlich echten Rede geläufige apologetische Hinweis auf Sokrates, dessen Schwur beim Hund, schon früher von Apollonios gelegentlich angeführt, ein *locus communissimus* der ganzen Zeit war (S. 251). Dem Apollonios entspricht Pionius. Es zitiert Homer (IV 4 *Gebh.*), wie es später Prokopios bei Euseb tut[4]), er redet gleich den anderen Apologeten die Ἕλληνες an, spricht nach der Apologetenregel vom kommenden Gericht und beruft sich dabei auch auf heidnische Mythen von Zerstörungen durch Feuers- und Wassersnöte.[5]) Natürlich ist er überall gewesen, am Jordan, am toten Meer, er kennt die lydische Dekapolis und ihre Wunder, nennt den Ätna und Sizilien (IV 18—24) wie ein Sophist der Zeit, wie der Verfasser der *Cohortatio* (37) mit gleicher Kunde sich brüstet. Die jüdische Polemik gegen Christus, der als Mensch eines gewaltsamen Todes gestorben sei, ist ihm

1) Athenagoras XXXV (S. 234); vgl. Tatian 25 (eure Götter sind Menschenfresser). — Dazu kommt nun noch das 24 erzählte Wunder, daß der Körper des Märtyrers unter der Marter sich erholt, dergleichen auch sonst (*Martyr. Polycarpi* II 3) ähnlich erzählt wird. Wie kann man bei solchen Einzelzügen doch das Ganze glauben? 2) Auch an diese Akten kann ich nicht recht glauben. In meiner Abhandlung (S. 267) habe ich die Erklärung des Prokonsuls (3): *et nos religiosi sumus* . . . mit Pionius XIX 10 πάντες τοὺς θεοὺς σέβομεν . . . verglichen und darin konventionellen Stil gefunden. Ebenso erinnert die Erklärung des Speratus (6): *furtum non feci* an die Abwehr der Apologeten, daß Verbrecher sich nicht unter ihnen, sondern zumeist unter den Heiden fänden: Minuc. 35, 6; Tertull. *Ap.* 44, 8; *ad Scap.* 2, 9; Lactant. V 9, 15. Auch werden die Christen vor Gericht durchaus nicht danach gefragt. 3) Daß man einer solchen literarischen Tradition gegenüber die Idee der „geistesscharfen defensio fidei" aufrecht erhalten kann, ist doch etwas verwunderlich. Freilich sagt Harnack, diese Parallelen hätte man alle schon vorher gekannt: gut, warum brauchte man sie dann nicht in der richtigen Weise? 4) Violet *a. a. O.* 6. Harnack stützt durch dies letztere Zitat die Authentizität des ersteren.
5) Daran erinnert Celsus: Orig. (I 19;) IV 21.

vertraut wie dem Origenes (II 9; 31)[1]), und vollends kennt er die Gemeinplätze von Sokrates, Anytos und Meletos, Aristides und Anaxarchos (XVII). Und immer üppiger entwickelt sich dieses Wesen. Achatius zählt, aufgefordert Apollon zu opfern, gleich die Liebesabenteuer des Gottes auf (II) und fährt danach mit den immer wieder in der Apologetik breitgetretenen Beispielen von der Götter Schwäche und Hinfälligkeit fort.[2]) Er muß heidnischem Zweifel, daß Gott einen Sohn haben könne, begegnen[3]), er bekämpft den Götzendienst (V 3) nach altem Schema. Die *Passio Procopii*[4]) wird noch vornehmer und gebildeter, sie kennt die hermetische Literatur, Platon, Aristoteles, nennt natürlich Sokrates, ja sogar Herakleit ganz in Justins Sinne (*Ap.* I 46) und geht der Verehrung der Götzen mit allen apologetischen Kampfmitteln zu Leibe. Genug![5]) die Beispiele könnten ermüden, ich will darum nur mit einem besonders charakteristischen schließen: Die *Acta Philippi* des Jahres 304[6]) begehen schon ein Plagiat an einem wirklichen Autor. Der Märtyrer ruft in seiner Polemik gegen die Götzen: *Bonus lapis Parius. Numquid si sculptor eius bonus est, poterit esse Neptunus? Bonum ebur. Numquid pulchrius illud expressus in eo Juppiter fecit?* Das ist frei übersetzt aus Clemens von Alexandrien (*Protr.* IV 56): καλὸς ὁ Πάριος λίθος, ἀλλ᾽ οὐδέπω Ποσειδῶν· καλὸς ὁ ἐλέφας, ἀλλ᾽ οὐδέπω Ὀλύμπιος.[7]) Sollte wirklich der Märtyrer seinen Clemens so gut im Kopfe haben? Und wenn man dies Martyrium preisgibt, wo haben wir dann das Kriterium für die Echtheit, wann ist ein Martyrium gefälscht, wann authentisch? Wer das sonderbare Verhältnis kennt, das im Altertum zwischen der frischen Tat und dem im Studierzimmer darüber komponierten Berichte herrscht, wer da weiß, wie oft das wirklich gesprochene Wort vom Schwalle der Buchrhetorik verschlungen worden ist, wer endlich nicht vergißt, daß mindestens ebenso häufig auch Reden, die niemals gehalten worden sind, die gar nicht gehalten werden konnten, zur Erbauung der Nachwelt fingiert worden sind, der wird dem sophistischen zweiten und dritten Jahrhundert wohl auch hier alles Schlimme zutrauen, um so mehr, wenn wenigstens an einem charakteristischen Beispiel wie den Acta Apollonii gezeigt werden konnte, daß auch die äußeren Verhältnisse nicht der Wirklichkeit entsprechen können.[8])

1) Dasselbe haben wir bei Konon IV 6; freilich werden die Anhänger der Echtheit behaupten, solche Dinge seien damals allgemein besprochen worden, warum also nicht auch vor Gericht? Sonderbar dann allerdings, daß man den Christen vor Gericht dies nicht schon früher vorhielt, sondern erst spät, wo sie gelernt hatten, wie man darauf antwortete. 2) Er äußert (III): ich will für Verbrechen gestraft werden. Auch das ist bekanntlich Apologetenart: vgl. zu Athenagoras II (S. 163) und oben S. 248, 2. 3) Vgl. zu Athenagoras X S. 180. 4) *Bolland.* 8/VII. Juli II 572 f. 5) Vgl. weiteres S. 270 meiner Abhandlung. 6) *Bolland.* 22/X. Okt. IX 547. 7) Auch das Nächste ist noch z. T. entlehnt: ... καὶ τὸ πλούσιον τῆς οὐσίας πρὸς μὲν τὸ κέρδος ἀγώγιμον ... χρυσός ἐστι τὸ ἄγαλμά σου, ξύλον ἐστίν, λίθος ἐστίν, γῆ ἐστίν, ... γῆν δὲ ἐγὼ πατεῖν, οὐ προσκυνεῖν μεμελέτηκα ~ *Haec bene cupidi artifices invenerunt, ut quicunque metallo vultus aptatus pretium magis efficeret.... ex terra ergo sunt omnia, quae calcare non adorare debemus.* 8) Vgl. über den ganzen Apparat der Märtyrerlegenden besonders auch das wichtige Buch von E. Lucius (herausgeg. von G. Anrich): *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* S. 91 ff. Alle diese legendenhaften Züge unechter Martyrien sind schon in den „echten" vorhanden oder vorgebildet.

Haben wir uns somit einen Überblick über die Streitmittel und Argumente in beiden Lagern verschafft und gesehen, was damals dem Christen wie dem Heiden an Gemeinplätzen zu Gebote stand, so wollen wir nun endlich von diesem unfruchtbaren Boden ins Land der Persönlichkeiten ziehen. Auch da werden wir solchen Erscheinungen begegnen, denen der Persönlichkeitswert durchaus abgesprochen werden muß, Menschen, die nichts können als immer wieder die alten Argumente abhaspeln, aber ebenso oft auch solchen, die aus der auch für sie natürlich sehr bedeutungsvollen Überlieferung neue Gedanken, eindringende Sentenzen zu entwickeln verstehen.

Freilich ist nun gerade der nächste, der uns nach Athenagoras begegnet, Theophilos[1], in seinen Büchern an Autolykos der rechte Typus eines ganz oberflächlichen Schwätzers, dessen Stilistik und Sprache mit seiner Gedankenarmut wetteifern.[2] Er hat keine einzige selbständige Idee, er borgt von Justin und vielleicht auch Athenagoras[3], von Philo[4], den Stoikern[5] und benutzt, was ihn ja nicht wesentlich von anderen Christen unterscheidet, ein Florilegium.[6] In seiner Hast macht er die schlimmsten Fehler, er verwechselt (III 5, 8), Kambyses mit Astyages[7], von Pausanias' Schicksal weiß er nur ungenau (III 26, 4) Bescheid, verständnislos nennt er Zopyros und Hippias in einem Atem (*ebenda*). Die Geistesgrößen der Hellenen erscheinen (III 2) in ganz wirrer Reihenfolge,

---

1) Möller-Schubert: *Lehrbuch der Kirchengeschichte* 201 setzt ihn zwischen die Jahre 180 und 190, Bardenhewer: *Geschichte der altchristlichen Literatur* I 284 f. bald nach 180, nach M. Aurels Tod. 2) Norden: *Die antike Kunstprosa* II 513, 2. Das Argument z. B. von den Propheten erscheint zweimal: I 14; II 9. 3) Das Wort III 15, 4 (30, 9 wiederholt), daß die Heiden ihre Götter καταγγέλλουσιν εὐφώνως μετὰ τιμῶν καὶ ἄθλων stammt aus Justin: *Ap.* I 4, 9; mit Athenagoras XXXV (über die Gladiatorenspiele) hat III 15, 1 große Ähnlichkeit (S. 235), mit demselben XXXII (f.) III 13 (S. 231). 4) Gott τόπος τῶν ὅλων, sich selbst τόπος II 3, 15; 10, 2 = Philo: *de prof.* I 557; *de somn.* I 630: die Begeisterung für den 7. Tag II 12 ist philonisch (vgl. z. B. *de op. m.* I 21 ff.), die Allegorie der Schöpfung trägt denselben Charakter, namentlich frappiert dabei die Gleichung (II 15, 17) πλάνητες = Abtrünnige, die sich ähnlich bei Philo (*de decal.* II 198) findet; auch III 19, 4 stammt die Übersetzung von Noahs Namen aus Philo: *Leg. all.* I 102; *de Abrah.* II 5. 5) I 5, 1 Gott kann nicht gesehen werden, wie auch die Seele nicht (z. B. περὶ κόσμου 6 p. 399 b 14), Gott ist der Steuermann des Alls (vgl. zu Athenag. XXII S. 210); 6 die Schönheit der Schöpfung (vgl. zu Ath. XIII S. 186). Natürlich kann alles dies auch schon durch andere christliche Tradition zu Theophilus gekommen sein. Für diese christliche Tradition liegen noch viele Beweisstellen vor. Die Begründung der Auferstehungslehre I 8; 13; II 14 z. B. enthält nichts Originelles (vgl. oben S. 244); daß die Heiden an Herakles' und Asklepios' Wiedererweckung glauben, aber an die Auferstehung nicht (I 13, 2), ist ein älteres Motiv (S. 245); die Polemik gegen die Götter I 9 f. ist natürlich ein ganz altes Register; III 3, 11 (8, 2 noch einmal wiederholt wie oft) haben wir eine Schmutzgeschichte aus Chrysipp, d. h. aus einem Kompendium (vgl. Arnim: *Stoicorum veterum fragm.* II 314, 1071 sqq.). Ein philosophisches Kompendium liegt auch III 5, 6 (vgl. Diog. La. VI 273) vor. 6) Zu II 4 vgl. Diels: *Doxographi* 59; II 37, 10 hat Theophilos ein Fragment des Aischylos (22 *Nauck*) ebenso fehlerhaft wie Stobaios I p. 57, 5 ff. *Wachsm.* mit dem eines anderen Tragikers verbunden. Vgl. Elter: *de gnomol. graec. hist.* 131 ff. 7) Herodot I 119, wo nur von einem Sohne des Harpagos, nicht von den τέκνα, wie bei Theophilus die Rede ist. Das danach folgende Zitat aus Herodot (III 38) erscheint auch bei Celsus (Orig. V 34), und ebenso spielt Tertullian: *Ap.* 9, 45 darauf an; es war also wohl ein Gemeinplatz.

der Gemeinplatz, daß Sokrates bei Hund, Gans und Platane zu schwören pflegte[1]), ist außer dem Tode des Philosophen so ziemlich das einzige, was Theophilus von Sokrates wirklich weiß; läßt er ihn doch auch bei Asklepios schwören. Platon hat er natürlich nicht gelesen, wenn er ihn auch mehrfach ausdrücklich zitiert; denn gerade diese Zitate sind falsch.[2]) Ebenso ist es ein ergötzlicher Fehler, daß er aus Euripides' Thyestes einen Dichter Thestios (II 8, 18) macht. Diese große Ignoranz nun hüllt sich ähnlich wie bei Tatian in das Gewand einer gewissen Wissenschaftlichkeit; der Autor prunkt mit Zitaten; er will damit sagen: euer bischen Wissen, ihr Griechen, beherrscht unser einer allenfalls auch noch, unser Ziel aber ist höher gesteckt als das eurige! Aber diese Prahlerei gleicht dem lauten Singen des furchtsamen Kindes in der Finsternis; eben dieser stete und noch recht unvollkommene Gebrauch der Kompendien[3]) läßt die Christen doch die eigne Unsicherheit in den Elementen heimlich empfinden, und daraus entsteht dann bei Theophilos ähnlich wie bei Tatian der Wissenshaß, der sich namentlich III 2 und auch in der Ablehnung des Sokrates und Platon hervordrängt.[4]) Mit der Abneigung gegen die Hellenen, die zuerst bei den orientalischen Hellenisten zu Worte kommt und bei den Christen immer wieder durchbricht, geht natürlich die Begeisterung für das Alter der Juden Hand in Hand; der Schriftsteller betritt aber die mühsamen Wege der Chronologie mit demselben leichten Fuße, der ihn durch der Griechen Gelehrsamkeit geführt. Er tut so, als ob er Manetho und Menander von Ephesos nicht durch Josephus allein kennen gelernt habe (III 23); sein sonstiges Wissen auf diesem Gebiete bekennt er dem Nomenklator Chryseros (III 27) zu verdanken. Je weniger er von den bedeutenden hellenischen Geistern wissen will, je leichter er sich überhaupt die Arbeit macht, um so engeren Anschluß nimmt er an die Schwindelliteratur, er hat uns, wahrscheinlich aus einer Trugschrift[5]), umfangreiche Stücke aus den Sibyllen aufbewahrt (II 3, 2; 36). Von „seiner reichen und vielseitigen Bildung" kann daher nicht die Rede sein, seine „umfassende Belesenheit in der griechischen Literatur und Geschichte"[6]) ist reiner Trug, und, was er als Apologet seinen Gegnern oder vielmehr seinem Gegner Autolykos, den er

---

1) Lukian: *Vit. auct.* 16; *Icarom.* 9; Max. Tyr. XXIV 6; Philostr. *Ap. Tyan.* p. 232, 9 ff. *Kays.*; Porphyr. *de abst.* III 16; Tert. *Ap.* 14, 19; *ad nat.* I 10, 69.
2) III 6, 2 zitiert Theophilus die πρώτη βίβλος „τῶν Πολιτειῶν", er meint *Resp.* V p. 457 c; 460 b, eine Stelle, die öfter das Entsetzen der Christen erregt hat (Lactant. *d. i.* III 21, 4; Euseb. *Praep.* XIII 18, 18); III 16, 6 nennt er wieder dieselben πολιτεῖαι, wo es sich um *Legg.* 677 cd handelt; II 4, 10 stammt aus einem Florilegium; III 7, 3 sollen die Götter nach Platon ὑλικοί sein; da liegt eine Doxographie vor wie Diels: *Doxogr.* 305 b 6 oder 567, 7; 568, 5; — 17, 1 spielt Th. auf den Menon 100 b an, die Stelle ist aber, wie es scheint, Gemeinplatz und kehrt *Cohort.* 32, 5 wieder, wie 18, 2, aus *Legg.* 677 ab, bei Euseb. *Praep.* XII 15 und 7, 10 (*Phaidr.* 248 d) ebenda XIII 16, 8 erscheint. III 16, 11 (*Legg.* 683 b) stammt daher aus gleicher Quelle. Die letzte Stelle ist ganz verständnislos zitiert.
3) Natürlich sind wir für das Fragment des Ariston (?) III 7, 13 dankbar wie für manches andere.
4) Vergessen wir auch nicht, daß Theophilus die Kugelgestalt der Erde bezweifelt (II 32, 9), was Lactant. *d. i.* III 24, 5 wiederholt (unentschieden Zachar. *dial.* p. 206).
5) Vgl. meine Arbeit über die *Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina* (Texte u. Unters. N. F. VIII 1 S. 70 ff.).
6) Bardenhewer *a. a. O.* I 282.

bekehren will, erwidert (II 22, 1; 25, 5), ist nicht neu: Theophilus lebt im positiven wie negativen Sinne nur von der Tradition und muß sein Werk in flüchtigster Eile angefertigt haben.

Es ist die Parole der Christen, d. h. wesentlich der Griechen unter ihnen gewesen, den Spott der Hellenen über ihre ἀπαιδευσία durch die Tat zu widerlegen. Sie wollen den heidnischen Gegnern gleichkommen, wollen sie in der Kenntnis dessen, was man damals wissen mußte, erreichen, ja überbieten; sie wollen ihren Stil mit allen seinen Feinheiten lernen. Und sie haben dies Ziel erreicht; ein Origenes ist im vollen Besitze, wenn auch nicht gerade im besten griechischen Sinne einer großen Bildung, so doch der Bildung seiner Zeit, und gegen Eusebios konnte kein Hellene mehr mit dem berechtigten Stolze des Besserwissens auftreten. Auf diesem Wege, diesem höchst mühsamen Pfade bildet eine Hauptetappe Clemens von Alexandria.

Es ist hier nicht meine Absicht, eine Charakteristik dieses merkwürdigen und uns durchaus noch nicht ganz erschlossenen Mannes zu geben; mir gilt es an dieser Stelle wesentlich seine Bedeutung für die Apologetik zu würdigen. Aber die gelehrte Bildung des Clemens ist eben ein Stück Apologetik, wie wir soeben angeführt haben. Er hat sich, wenn auch weniger durch emsiges Studium der Quellen als durch mühsames Heranschleppen guter Kompendien eine Art Wissenschaft zurechtgemacht, die immerhin selbst auf einen Hellenen, wenn er nicht gar zu kritisch angelegt war und die Beweisstellen nicht selbst nachprüfte, Eindruck machen konnte. Niemand stellt vielleicht so rein den Mischungsprozeß in sich dar, der die orientalische Religion mit der griechischen Kultur[1]) vereinigte. Clemens ist in gewissem Sinne die beste Neuauflage des Philon.[2]) „Mein Eunomos singt," ruft er (*Protr.* I 2), „nicht den Nomos des Terpander . . . ., sondern den ewigen Nomos der neuen Harmonie . . . . das neue Lied, das levitische . . . .", Worte, die mit einem homerischen Verse besiegelt werden; er redet (VIII 81) von Gottes μέλος und ἐμβατήριον, er sieht eine neue Art Kithäron sich erheben mit neuen Chören, einem neuen Thiasos (XII 119); er vergleicht die von den Philosophen auseinandergerissene Wahrheit mit Pentheus und den Mänaden (*Str.* I 13, 57), er stellt Moses mit Miltiades und Thrasybul zusammen (I 26, 161 ff.), er will von Anytos und Meletos für die Wahrheit getötet werden (IV 11, 82).[3]) Wir wissen, daß Clemens im „Paidagogos" starke Anleihen bei Musonios[4]) gemacht hat; es ist echt hellenisch, wenn der Christ die εὐσχημοσύνη durch den Hinblick auf Athena empfiehlt (II 2, 31), und wenn der Autor im 6. Kapitel den Nachweis führt, daß allein der Christ reich sei, so kennen wir die Vorbilder solcher

---

1) Ich sage absichtlich nicht: Gelehrsamkeit oder Philosophie, denn, was die Hellenen jener Zeit davon besaßen, war auch nicht sehr viel. Wir kennen ja gottlob solche Muster von Durchschnittsgelehrten jener Epoche; einem Maximus ist Clemens immerhin gewachsen, wenn nicht eher überlegen.

2) Aber er ist wahrhafter als dieser; er behandelt z. B. (*Paed.* II 2, 34) Noahs Trunkenheit viel ehrlicher als Philon (*de plant.* I 350; *de sobr.* I 392). 3) Ein ziemlich entgleister Vergleich begegnet ihm *Protr.* IX 86: Die Hellenen gleichen dem ithakesischen Greise (vgl. dasselbe Wort bei Methodios p. 1, 3 *Bonwetsch*), der sich nicht nach dem himmlischen Vaterlande, sondern nach dem Rauche sehnte. 4) P. Wendland: *Quaestiones Musonianae.* Diss. Berlin 1886.

Diatriben. Wie bei Philo viele Stellen, ja eine ganze Schrift, das Buch über die Vorsehung, durchaus hellenischen Geistes sind, so gibt es weite Strecken bei Clemens, die sich durch nur wenige Streichungen biblischer Zitate wieder auf die Form ihrer Vorbilder zurückführen ließen.

Daß Clemens freilich diese hellenische Schulung nicht als ein Ganzes in sich aufgenommen und in eigenstes Wesen verwandelt hat, ist ebenso bekannt. Er ist ein äußerst flüchtiger Schriftsteller, und wo wir seine Quellen kontrollieren können, vermögen wir bei ihm böse Schnitzer und große Gedankenlosigkeiten aufzustöbern, wie es namentlich Wendland für die Benutzung des Musonios getan hat.[1]) Dazu ist bekanntlich der innere Zusammenhang seiner Ausführungen sehr lose und das Ganze recht schlecht disponiert.[2])

Was Philon, wenn auch nicht völlig, noch vermocht hat, weil ein längeres Zusammen- und Ineinanderleben der griechischen Philosophie und der orientalischen Religion vorausgegangen war, beide Weltanschauungen in sich zu vereinigen, das ist Clemens trotz heißem Bemühen nicht gelungen, weil eben diese Vergangenheit fehlte und er selbst fast noch ein Bahnbrecher war. So liegen diese Ingredienzien noch gesondert, noch nicht zum festen Körper verbunden, neben einander dem Auge des Kundigen offen da, so sehr auch Clemens sich bestrebt haben mag, eine Einheit zu schaffen. Es will zwar nicht viel besagen, daß er neben einer solchen Fälschung wie Hekataios (*Protr.* VII 74; *Str.* V 14, 114) auch Platon und zwar mit Verstand benutzt, denn solche Widersprüche finden sich auch bei Eusebius, wohl aber ist und bleibt sein ganzes Verhältnis zur Philosophie ein unklares, widerspruchsvolles. Es läßt sich nicht auf einen Ausdruck oder eine Formel bringen, es entwickelt sich auch nicht, sondern behält innerhalb derselben Schrift den Charakter eines hin und her schwankenden Urteils. Clemens wendet sich zwar mit Schärfe gegen die Feinde der griechischen Philosophie, die voll von einer auch uns sympathischen Unabhängigkeit Krieg gegen diese Welt-

---

1) Vgl. die vorige Anmerkung; die Literatur über die Quellen des Clemens findet sich bei Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur* II 39 f.; 44 f. gut zusammengestellt. Für die Flüchtigkeit, mit der Clemens exzerpierte, ist bekanntlich charakteristisch die Vergleichung von *Str.* I 15, 69 u. f. mit Plutarch: *de Is. et Os.* p. 354 e und *de Pyth. or.* 398 c. Die erste Stelle ist falsch abgeschrieben worden, der Lehrer des Solon (Sonchis) ist zu dem des Pythagoras geworden; schlimmer aber ist die zweite. Hier hält Clemens allen Ernstes Plutarchs Dialogfigur Sarapion für einen Autor und zitiert die von diesem erwähnte Stelle der sibyllinischen Gedichte als ein Stück aus den ἔπη des Sarapion. Ähnlich verwechselt Clemens (*Protr.* VII 74) die Sibyllen (III 624 f.) mit Orpheus; auch wenn er hier vielleicht eine Mittelquelle benutzt hat, so ist sein Irrtum dadurch nicht gerechtfertigt. Eine gleiche Verwechselung ist dem Autor zugestoßen, wenn er *Str.* VI 2, 19 Xenophon für Herodot (I 155) setzt. 2) Besondere Stellennachweise sind nicht nötig, da sie jeder Leser leicht finden wird; ich verweise auf E. de Faye: *Clément d'Alexandrie* p. 89 und auf Christ: *Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus.* Abhdl. der K. Bayer. Akad. d. Wissensch. I. Kl. XXI. Bd. III. Abt. München 1900. S. 13. Einen Fall aber für alle möchte ich doch anführen: *Protr.* IV 57 wird mit Beispielen ausgeführt, daß man am Attribut einer Götterstatue gleich den Gott erkennen könne, von da findet der Autor einen Übergang zu Pygmalion, und nun folgen Beispiele für die erotische Wirkung anderer Statuen, woran sich ein Hinweis auf täuschende Bilder überhaupt knüpft.

anschauung forderten, in ihr ein Übel (*Str.* I 1, 18), ein Werk des Teufels (VI 8, 66; 17, 159) sahen und nur den reinen Glauben wollten, den die Gegner „leer und barbarisch" fanden (*Str.* II 2, 8), er streitet für die Berechtigung die griechische Philosophie zu benutzen, er sieht in ihr einen Schmuck (I 2, 19), eine προπαιδεία für die Hellenen bis zur Ankunft des Herrn (I 5, 28; 16, 80; 20, 99; VI 17, 159; VII 2, 11; 3, 20), eine Stufe (VI 8, 67); eine solche Konzession habe doch auch Paulus gemacht (I 14, 59). Die Philosophie ist, darüber kann kein Zweifel sein, den Griechen von Gott gegeben worden (VI 5, 42). Wie sie aber durch die heilige Schrift Feuer erhielt, gleich einem Glase voll Wassers, durch welches die Sonne scheint (VI 17, 149), so dient sie anderseits wieder dem Christentum, das mit ihrer Hilfe sophistischen Angriffen begegnen kann (I 20, 100); wie Matrosen, die ein Schiff ins Wasser ziehen, so arbeitet sie mit am Werke der Wahrheit (20, 97 ff.), wie Gesicht, Gehör, Stimme zusammen mit dem Verstande zur Wahrheit mitwirken. — Welchen Gegensatz aber bilden dazu andere Äußerungen! Der Philosophie wird nur ein schwacher Wahrheitsschein zugebilligt, sie ist nur ein kleines Licht wie in dem von Prometheus gestohlenen Feuer (I 18, 87 mit Berufung auf Joh. 10, 8), sie gleicht einem brennenden Lampendocht, den die Menschen das Sonnenlicht bestehlend anzünden (V 5, 29), sie ist eine Gabe der geringeren Engel (VII 2, 6); der höchste Gewinn für den Hellenen ist doch, wenn er ohne die Leitung der Philosophie gleich zur Wahrheit gelangt. Wir brauchen uns, meint Clemens (*Protr.* XI 112), nicht nach Athen, dem übrigen Griechenland und Jonien zu bemühen, um menschliche Lehre zu finden. Die alte, schon an anderer Stelle (S. 106 f.; 251) behandelte, immer wiederkehrende Vorstellung von dem Vorzug der Barbaren und ihrer Philosophie wirkt auch bei Clemens nach. Stellt er der griechischen Weichlichkeit die barbarische Männlichkeit gegenüber (*Paed.* III 3, 24), sieht er in fast allen Erfindern Barbaren (*Str.* I 16, 74), so ist natürlich auch die Philosophie der Barbaren Lehrmeisterin der Griechen gewesen (*Str.* I 15, 66), wie Platon selber bezeugt. Diese barbarische Philosophie ist nun auch bei den Christen zu finden (*Str.* II 2, 5), von ihr hat Platon, der, so sehr er es auch zu verbergen sucht, doch Schüler der Barbaren ist (*Protr.* VI 70), gelernt (*Paed.* II 1, 18). Überhaupt ist die Beurteilung Platons gerade so widerspruchsvoll und schwankend wie bei den anderen Apologeten. Platon ist dem Clemens ein Begleiter auf dem Wege zur Erkenntnis Gottes (*Protr.* VI 68); der Alexandriner zitiert nicht nur gleich den anderen Apologeten die gewöhnlichen Gemeinplätze des Philosophen, sondern hat ihn unaufhörlich selbst zur Hand genommen und emsig studiert, wie jedem Leser des Clemens klar wird, aber mit dem alten Vorurteile, das seit Philo nun einmal festgewurzelt war, daß Platon die Bibel benutzt habe, vermag auch er nicht zu brechen. Er kann zwar die eigne, innerliche Anschauung, die Ähnlichkeit Platons mit der Bibel rühre von einem eigentümlichen Wahrheitssinne großer und leidenschaftsloser Naturen her (*Str.* II 19, 100)[1]), nicht ganz unterdrücken, aber im gleichen Satze gibt er doch

1) Πλάτων δὲ ὁ φιλόσοφος εὐδαιμονίας τέλος τιθέμενος ὁμοίωσιν θεῷ φησὶν αὐτὴν εἶναι κατὰ τὸ δυνατόν, εἴτε καὶ συνδραμών πως τῷ δόγματι τοῦ νόμου — αἱ γὰρ μεγάλαι φύσεις καὶ γυμναὶ παθῶν εὐστοχοῦσί πως

wieder dem allgemeinen Urteile über diese Frage nach und sieht in Platon einen Benutzer des Moses (vgl. *Str.* I 25, 165), wenngleich er dies Verhältnis gelegentlich auch absichtlich dunkel darstellt (*Str.* V 14, 103). Was Platon recht ist, das ist den anderen Griechen billig: sie sind zu undankbaren Dieben an Moses geworden (*Str.* V 1, 10); sie bestehlen die „barbarische Philosophie"[1], wie sie sich ja auch unter einander bestehlen (VI 2, 4ff.). Die Philosophie, das ist Clemens' letzter Schluß, kann jeder beliebige Herrscher hemmen, das Christentum haben alle Hemmnisse nur gefördert (VI 18, 167). — Es wäre ein unhistorisches Urteil, wollten wir einen solchen Menschen einen Wirrkopf nennen. Es spiegelt sich in ihm das ganze dunkle Wollen und Drängen einer sich noch selbst nicht begreifenden Zeit: Platon verehren, von ihm lernen und ihn doch nur als Stufe zum Höheren zu betrachten: diesen Zwiespalt nicht einmal zu empfinden, ist nicht für Clemens, sondern für das Christentum seiner Tage charakteristisch.

Clemens ist nicht im eigentlichen Sinne Apologet, und doch hat auch er nicht ganz dem Kampfe mit den Feinden aus dem Wege gehen können. Wir finden auch bei ihm apologetische Momente, den Kampf gegen die Götter, gegen den Bilderkult, die Verehrung der Elemente wieder. Aber er ist weit davon entfernt, nur die alten typischen Argumente, wie sie vor ihm und oft noch nach ihm vom Durchschnittsapologeten verwendet werden, zu wiederholen. Er benutzt gleich Athenagoras ältere gute Quellen, oft mit reichlichen Zitaten. So gibt es wenige Kapitel in der Apologetik, die ein so gelehrtes Wesen zeigen, wie die Polemik gegen die Götter und ihre Statuen im *Protreptikos* II 26ff.[2]; IV 46ff., und auch die Abschnitte über die Dämonen (II 40f.)[3] wie über die Menschenopfer (III 42) und die Opfer überhaupt (*Str.* VII 6) sind voll von wertvollen Angaben und Belegstellen.[4] Neben dieser Polemik vergißt der Schriftsteller auch nicht die Abwehr. Er findet dabei zuweilen Pointen, die von der Nachwelt benutzt worden sind; den Hellenen, die am väterlichen Brauche festhalten wollen, ruft er zu: dann könnt ihr gleich wieder Säuglinge werden! (*Protr.* X 89)[5]) und wenn die Griechen fanden, die Christen seien eigentlich Überläufer (Cels. Orig. II 1), so erklärt er es für schön, zu Gott überzulaufen (93); er versucht den Vorwurf, die Christen handelten in der unvernünftigen Furcht des Gesetzes, durch allerhand sophistische Künste zu widerlegen (*Str.* II 7, 32). Dann wendet er sich auch gegen die alte, stets wiederholte Frage: warum schützt Gott euch Christen nicht vor der Verfolgung (*Str.* IV 11, 80ff.)? und weist darauf hin, daß Gott nicht die Verfolgung bezwecke, sondern die Erfüllung alter Prophezeiungen, daß die Christen nicht als Sünder, sondern um ihrer Religion verfolgt würden, daß es ihnen ergehe wie

---

περὶ τὴν ἀλήθειαν, ὥς φησιν ὁ Πυθαγόρειος Φίλων τὰ Μωυσέως ἐξηγούμενος (*vita Mos.* II 84) — εἴτε καὶ παρά τινων τότε λογίων ἀναδιδαχθεὶς ἅτε μαθήσεως ἀεὶ διψῶν; vgl. S. 32; 176.

1) ∼ *Str.* V 14, 90. 2) Hübsch ist dabei der Gedanke (IV 62): ihr freut euch an schönen Götterbildern, sorgt aber nicht dafür, ihnen zu gleichen.

3) Hesiod: *Op.* 250f. wird hier wie öfter bei denen, die über den Gegenstand geschrieben, zitiert. 4) Wie oberflächlich bleiben dagegen hier die Römer: Minuc. 30, 3 und Tertull. *Ap.* 9! 5) Vgl. oben S. 241 Anm. 2.

Sokrates (vgl. S. 229 f.). Und wenn Griechen und Juden sich über die christlichen Sekten aufhalten (*Str.* VII 15, 89; vgl. VI 8, 67), so ist das nach Clemens gleichwie in der griechischen Philosophie das Unkraut unter dem Weizen: eine ehrliche Antwort, die sich von den anderen apologetischen Ausflüchten[1]) wohltuend abhebt.

Clemens' Nachfolger ist Origenes. Er interessiert uns hier als Bekämpfer des Celsus, den er fälschlich anstatt für einen Platoniker für einen Epikureer hielt.[2]) Celsus, der, wie man jetzt zumeist annimmt, etwa 177—178 n. Christus schrieb, ist ein außerordentlich bedeutender Feind gewesen; so geringfügig, entsprechend der antiken Methode der Polemik, ihn auch Origenes findet (*Prooem.* 5), so gern er ihm den Vorwurf des Wirrkopfs macht (I 40; V 55; VI 28; 53)[3]), er muß doch gestehen — und dies Geständnis macht Origenes wieder Ehre —, daß die Gründe der Gegner nicht so leicht zu widerlegen seien (I 52). Celsus hat das Verdienst, wenn man so sagen darf, die zerstreuten Vorwürfe gegen das Christentum und seine Bekenner gesammelt, redigiert und vor allen Dingen weiter entwickelt zu haben; mancher, der nach ihm kam und zur Waffe gegen die Christen griff, hat, ohne ihn zu nennen, seine Argumente wiederholt; namentlich wirkten, wie wir noch sehen werden, Celsus' außerordentlich einschneidende und klare religionsgeschichtliche Aufstellungen nach. Er unternahm einen umfassenden Frontangriff auf das Christentum; so mußte er denn alle irgendwie verfügbaren Streitkräfte, die er mit gutem Gewissen verwenden konnte[4]), sammeln und die alten Kerntruppen vorn in die Linie einstellen. Daher finden wir denn bei ihm einen großen Haufen der alten Streitmittel, auch alter Belegstellen wieder, von denen er allerdings oft einen sehr souveränen Gebrauch macht und deren Schlagkraft er als genialer Polemiker bedeutend zu steigern weiß. Celsus geht auf den Pfaden der antistoischen, epikureischen Skepsis, deren Ausdruck er sogar verwendet, wenn er fragt, warum Gott gerade jetzt, wie aus einem langen Schlafe erwachend, nicht schon früher die Welt durch seinen in einen solchen Winkel gesandten Sohn errettet habe (IV 7; VI 78)[5]); er hält ebenso wie die von Philo bekämpften Gegner der Juden (*de conf. ling.* I 405) den Christen als Gegenstück zum babylonischen Turmbau das Werk der Aloaden vor (IV 21), er sieht nach alter Anschauung (Joseph. *c. Ap.* I 27 ff.) in den Juden ägyptische Auswanderer (III 5; IV 31), verächtliches

---

1) Vgl. jedoch oben S. 240 Anm. 12. 2) Zeller: *Die Philosophie der Griechen*[4] III 2 S. 231 ff. Daß dieser Platoniker, der, wie wir oben S. 220 gesehen, in der Lehre von den Dämonen sich nahe mit den Lehren der Christen und späteren Neuplatoniker berührt, manche stoische Gedanken einmischt (IV 69 f.: Alles dient der Gesamtheit; 84 κοιναὶ ἔννοιαι; V 14 Gott πάντων τῶν ὄντων λόγος) stellt ihn an die Seite des Maximus von Tyrus, der Ähnliches hat. Über Origenes' Irrtum vgl. die Ausführungen über diesen selbst. Keims ganz veraltetes Buch: *Celsus' wahres Wort* zitiere ich nicht mehr, weil es viel zu wenig historisch aufbaut. 3) Ähnlich macht es Cyrill Julian gegenüber (II 48). 4) Es fehlen bezeichnenderweise die noch von Minucius und Tertullian angeführten albernen Beschuldigungen der Οἰδιπόδειαι μίξεις und der Θυέστεια δεῖπνα, obwohl letztere Celsus bei seinem Vergleiche IV 45 nahe gelegen hätten. Auch spricht Origenes (VI 27) darüber in anderem Zusammenhange. 5) Cicero: *de n. deor.* I 9, 21 *ab utroque autem sciscitor cur mundi aedificatores repente extiterint, innumerabilia saecula dormierint.*

Volk (IV 33; 36); er findet Gottes Zorn, seine Reue, sein Ausruhen unmöglich (IV 71 f.; VI 53; 58)[1]), eine Existenz der Tage vor der Erschaffung der Gestirne lächerlich (VI 50; 60)[2]); er ruft mit anderen Heiden: zeige mir deinen Gott (VI 66)[3]), er gebraucht den alten Vergleich, der bis in späte Zeiten von den Heiden benutzt wurde[4]), von den Göttern als den Unterbeamten des gleich dem Perser- oder Römerherrscher thronenden höchsten Gottes (VIII 35)[5]), er will nichts von einem stupiden Götzendienst wissen (I 5; VII 62)[6]), dagegen ist ihm in tiefster Seele der bedingungslose Christenglaube, das μὴ ἐξέταζε zuwider (I 9). Namentlich aber ist ihm wie überhaupt allen Christenfeinden die Person Christi sehr unsympathisch. Christus ist ein gewöhnlicher Zauberer (I 6; 46; 68)[7]), er war in jeder Beziehung unköniglich (I 61), ungöttlich (66), unheroisch (67; II 37), umgeben von Proleten (62), er ward von Gott nicht unterstützt (I 54), verlassen von seinen Schülern (II 9); er vermochte nicht einmal aus eigner Kraft den Stein abzuwälzen (V 58)[8]); auch habe weder Pilatus für seinen Frevel Bestrafung empfangen noch auch Christi jetzige Feinde (II 34f.; VIII 39; 41).[9]) Die Christen wissen nichts als Beängstigungen hervorzurufen (III 16)[10]), sie rufen nur allerhand Gesindel zusammen und predigen Bildungshaß (III 18∾59)[11]), sie sind nichts als Überläufer (II 1; V 33)[12]), dazu zerfallen sie neuerdings auch in Sekten (III 10—12; V 61 ff.[13]) Mit der Auferstehung kann Celsus natürlich ebenso wenig Fühlung wie irgend ein echter Hellene gewinnen (V 14). So findet er denn, da die Christen gar nicht in diese Welt hineinpassen, daß sie sich am besten möglichst schnell wieder aus ihr entfernen sollten (VIII 55)[14]); die Hellenen aber täten am besten, am väterlichen Brauche festzuhalten (V 25).[15])

Celsus hat, wie bekannt, sich auf seinen Angriff sehr gründlich vorbereitet. Er will gleichwie später Julian die Christen ordentlich vornehmen, gestützt auf eingehende Kenntnis ihrer Schriften.[16]) Es ist hier nicht nötig, nachzuweisen, daß er eifrig die Bibel gelesen hatte, so zwar, daß er die Gestalt Christi aus Jesaias 52, 14; 53, 2 erschloß (VI 75), daß er die Unterschiede der evangelischen Erzählungen über die Engel am Grabe bemerkte (V 52), daß er den Prophezeiungen des A. T. nachspürte (I 50); er hat sich auch mit apokryphen Büchern wie einem dem Henoch ähnlichen beschäftigt (V 52), er hat christliche Propheten angehört (VII 9), ihm ist das Obskurantenwesen der Sibyllen vertraut (VII 53), ein Οὐράνιος διάλογος bekannt, von dem Origenes nichts weiß (VIII 15), und im Anschlusse daran sehen wir ihn wohlvertraut mit den christlichen Sekten, d. h. wesentlich mit den gnostischen Systemen (V 61; VI 27[17]);

1) Vgl. oben S. 39. 2) Vgl. Philo: *de op. m.* I 6. 3) S. 241, 2. 4) Maximus Taurin. *Tractat. IV contra paganos* p. 732 Migne. 5) S. 191. 6) S. 77 f. 7) S. 240. 8) Nicht alle diese Vorwürfe gegen Christus sind uns vor Celsus bezeugt, aber, was ich oben S. 240 Ähnliches angeführt habe, spricht von der gleichen Tendenz. 9) S. 240. 10) S. 240 f. 11) S. 185. 12) S. 255. 13) S. 256. 14) Justin: *Ap.* II 4; Tertull. *ad Scap.* 5 S. 241. 15) S. 241; 162. — Ich sprach oben S. 256 noch von traditionellen Belegstellen bei Celsus. Solche finden sich VI 15: Platon, *Legg.* 715e ff. vgl. περὶ κόσμ. 7 p. 401b 27; Euseb: *Praep.* XI 13, 5; VI 18: *ep.* 312e f. vgl. S. 212; VII 42: *Tim.* 28c; vgl. S. 174 f. 16) πάντα γὰρ οἶδα I 12 (II 32). Darüber erbost sich Origenes nicht wenig. 17) Hilgenfeld: *Die Ketzergeschichte des Urchristentums* 380—382.

30; 40; 52; 74 (Markion); VII 40)[1]), die ihm z. T. (II 27) wie eine Art Konzession auf die Angriffe der Feinde erscheinen wollen. Aber damit nicht genug; Celsus hat sich auch in der apologetischen Literatur mit hellen Blicken umgesehen. Er nennt die ungeschickten Apologeten selbst (II 44), weiß, was sie gegen die Künstler der Götzen vorbringen (I 5)[2]), wie sie über die Gottmenschen Kastor-Polydeukes, Herakles, Asklepios, Dionysos denken (III 22), wie sie über Zeus' kretisches Grab lachen (43)[3]) und die ägyptischen Götter bespötteln (III 19). Celsus weiß ferner, daß die Übel zu allen Zeiten ungefähr dieselben waren (IV 62), d. h. nicht seit Christi Erscheinen, wie die Christen doch wollten[4]), abgenommen haben, er kennt endlich die Ausrede christlicher Apologeten gegenüber den heidnischen Angriffen auf die Auferstehung, daß bei Gott alles möglich sei (V 14).[5])

In dieser Rüstung trat er den Christen entgegen. Seine besondere Bedeutung besteht nun, wie gesagt, darin, daß er die früheren Argumente zur weitesten Entwicklung, deren sie fähig sind, bringt und neue hinzufügt. Wir bemerkten oben, wie Celsus sich im Anschlusse an die frühere Polemik gegen anthropomorphe Vorstellungen der Bibel aussprach; so nimmt er denn auch Anstoß an der Erzählung, daß Gott esse (I 70), er findet, Gott in Christo habe doch niemals leiden dürfen (II 23), wundert sich über den Unglauben, den ein Gott gleich bei seinem Erscheinen gefunden (74f.), später seien auch seine Jünger weder mit ihm noch für ihn gestorben (45)[6]), staunt über den Mangel an Voraussicht beim allwissenden Gott, der seinen Sohn unter Bösewichter zur Tötung gesendet habe (VI 81)[7]), über die Menschenfurcht Christi, der sich nach seiner Auferstehung nicht vor den Richtern gezeigt habe (II 63; 67).[8]) Ebenso hat er den heidnischen Grundsatz, man solle an der väterlichen Religion festhalten, philosophisch[9]) dahin erweitert, daß jedes Volk göttlichen Epopten zugeteilt sein individuelles Dasein zu Ende führen müsse (V 25). War die neue Akademie heftig gegen die allegorische Mythendeutung aufgetreten, so will dieser Platoniker wenigstens von einem inneren Sinne der Bibel nichts wissen (I 17; VI 29), er sieht in solchen Deutungen eine Ausflucht der Scham über häßliche Erzählungen (IV 48) und findet nach altem Muster die Allegorie viel häßlicher als die zu deutende Geschichte selbst (IV 51).[10]) Dieselbe unbeugsame Energie der Kritik beweist der sonst von hellenischem Orakelwesen stark beeinflußte (VIII 45) Heide, wenn er den stets von den Apologeten bis ans Ende des Kampfes betonten Prophezeiungen des A. T. zu Leibe geht (I 50;

1) Er verwechselt, besonders VII 40, die anderen Christen mit den Gnostikern, anderseits aber ignoriert er II 16 den Doketismus, den er IV 18 gewissermaßen postuliert. 2) Vgl. Clemens: *Protr.* IV 53 über die Unsittlichkeit der Künstler. 3) Vgl. oben S. 227f. 4) Vgl. S. 63. 5) Vgl. S. 244f. 6) Dies ist vielleicht eine Erwiderung auf Justins Argument gegen Sokrates (*Ap.* II 10, 8), für dessen Dogma kein Schüler gestorben sei. 7) Dies ist natürlich derselbe Einwand skeptischen Denkens, den man dem Orakelgotte Apollon machte: S. 205. 8) Wiederholt von dem Heiden des Makarios II 14. 9) Platon: *Politic.* 271 de; *Legg.* 713 cd. 10) Philodem: περὶ εὐς. p. 86, 3ff. *G.* Vgl. S. 81. — Die Erwiderung des Origenes, der nun seinerseits die heidnischen Allegorien angreift (III 23; IV 38; 48) ist ziemlich schwach; nur IV 51 ist besser, wo er den Moses allegorisierenden Numenios Celsus gegenüberstellt. VI 42 aber glückt es ihm, Celsus ebenfalls als Allegoriker zu erweisen.

57; II 28), die ebenso gut auf andre als Jesus passen könnten; er geht weiter und behauptet, die Jünger hätten ihrem Meister die Kunde der Zukunft angedichtet (II 13), er wendet den Satz vom *vaticinium ex eventu* in voller Ausdehnung auf Weissagungen Christi an (II 18f.).[1] Was ihn aber als einen wirklichen Religionskenner von manchen Gegnern des Christentums trennt, sind seine religionsgeschichtlichen Parallelen und seine klare Anschauung vom A. T. Einige dieser Parallelen dankt er ja der älteren Polemik[2]), die des Mithras (VI 22; 24) aber ist, wie es scheint, originell[3]); ihre Bedeutung wird durch die heutige Wissenschaft bewiesen. Namentlich aber macht die klare Erkenntnis vom Unterschiede der göttlichen Persönlichkeiten im alten und neuen Testamente (VI 29), des Gottes, der als Lohn lauter zeitliche Güter verheißt und dessen, der sie geringschätzt (VII 18), tiefen Eindruck auf jeden vorurteilslosen Leser. Überhaupt betätigt Celsus manchen Erzählungen des A. T. gegenüber denselben Unwillen, den jeder ehrliche Mensch angesichts dieser Kerngeschichten von Abrahams spätem Kindersegen, Jakobs und Rebekkas Betrügereien, alles dies von Gott unterstützt, empfindet (IV 43), er erregt sich heftig über den gemeinen Inzest der Töchter Lots (45), über Joseph und seine sauberen Brüder (46) und vermag nicht zu begreifen, wie ein solches Buch Grundlage des Glaubens sein könne.[4]) — Wie er ferner das Wesen der Christen als eines Ganzen mit seinen heidnischen Zeitgenossen ansah, haben wir oben (S. 185) berührt. Er kann in ihrem lichtscheuen Muckerdasein geradeso wie der Rhetor Aristides nur eine Art suffisanter Eitelkeit erkennen, er glaubt, die Christen sähen es trotz ihrer Seelenfängerei (III 55) nur ungern, wenn alle Menschen Christen würden (III 9); dringe aber einst wirklich das Christentum durch, so müsse die Erde notwendig veröden (VIII 68).[5]) So bleibt also, um das bisher Gesagte zusammenzufassen, Celsus' Kritik fast durchweg Sachkritik, auf die philologische Wortkritik an den Evangelien hat er sich weniger eingelassen[6]), dies holte eine spätere Zeit, namentlich Porphyrios, nach.

1) Celsus schließt so: hätte Christus dem Verräter und Leugner wirklich ihre Handlungsweise vorausgesagt, so hätten sie sich nicht an ihm vergangen. Nun haben sie aber so gehandelt, also ist es nicht vorhergesagt worden.
2) Vgl. oben S. 227 f.; 256. Dahin gehören auch die Parallelen der göttlichen Geburt mit den Erzählungen von Danae (vgl. Justin: *Ap.* I 21, 2), Melanippe, Auge, Antiope (I 37), die Angleichung von Sodom und Gomorrha an Phaethon (IV 21), der Sintflut an die Deukalionsage (41; vgl. 11 über die ἐκπύρωϲιϲ), eine Parallele, die die Christen ebenso ziehen (Justin *a. a. O.* II 7, 2). 3) Wenigstens spricht Justin: *Ap.* I 66, 4 nicht dagegen. — C. kennt auch sonst wohl die damalige Theologie; so weiß er (III 19) von den Erklärungen der ägyptischen Gottheiten. 4) Es ist interessant zu sehen, daß an diesen Dingen auch chinesische Philosophen Anstoß nehmen. Durch freundliche Vermittlung von Herrn Dr. G. Duncker erhielt ich Kenntnis eines Artikels der in Singapore erscheinenden Zeitschrift: *The Straits Chinese Magazine. Septemb.* 1901 p. 104 ff.: *Reflections on biblical teaching and christian practice by* ***Historicus.*** Hier stehen ganz dieselben Vorwürfe gegen die unmoralischen und doch von Gott unterstützten Patriarchen, und auch andere, von den Griechen vorgebrachte Argumente, z. B. die Unmöglichkeit, die Nächstenliebe in das Leben der Völker einzuführen, fehlen nicht. 5) Dies wiederholt Julian: *fragm.* 12 *Neum.* und ebenso *Barlaam et Joasaph* p. 200 B. 6) Ein Beispiel, die Vergleichung der Berichte über die Auferstehung, ist oben S. 257 namhaft gemacht worden. Etwas anderes ist es auch mit dem Hinweise auf die schlechte Bezeugung des Taufwunders (I 41) und der Auferstehung (II 70)

Müssen wir somit vor Celsus' einschneidender Kritik die tiefste Achtung empfinden, so erfordert anderseits die historische Gerechtigkeit, die dunklen Flecken in seinem Persönlichkeitsbilde nicht zu übersehen, sondern die notwendig seiner Anschauungsweise anhaftenden Mängel deutlich hervortreten zu lassen. Celsus will durch seinen Ἀληθὴς λόγος die Christen gewinnen (VIII 73 ff.; VI 74) wie der eine Heide des Laktantius in seinem Buche (*d. i.* V 2, 5).[1] Aber es ist ein eigentümlicher Protreptikos, mit dem wir es hier zu tun haben: alles ist darauf angelegt, den christlichen Leser aufs bitterste zu kränken und ihm seine Ideale zu verekeln. Ein Jude, ein Sohn also des Volkes, das gerade am meisten zu den Christenverfolgungen beigetragen hat, wird als Interlokutor eingeführt, um den Christen desto gründlicher die falsche Berufung auf das alte Testament nachzuweisen, sie als Überläufer zu entlarven. Aber dieser fingierte Jude, der so leidenschaftlich gegen Christus spricht, trägt, wie ihm Origenes mit Recht vorhält (I 28; 37; 44; 49; II 34; 57), sehr unjüdische Züge. In seiner Abneigung gegen die Christen versteigt sich Celsus zu ekelhaften Vergleichen (III 17; 76; IV 23), er macht (VI 34) auf das Holz des Lebens einen echt griechischen albernen Scherz mit frostiger Pointe und muß sich (VI 74) von Origenes mit Recht vorhalten lassen, daß derartige Mimusspäße nicht geeignet seien, Anhänger zu werben. In dieser Stimmung wird er nicht nur ungerecht — findet er doch, daß Christus nichts Besonderes getan habe (I 67), daß man die Christen gleich Räubern mit Recht hinrichte (VIII 54) — sondern auch urteilslos. Der Kenner und scharfe Interpret der Bibel schenkt albernen jüdischen Erzählungen[2]) über die Mutter Christi (I 28; 32; 69) Glauben, um die Christen dadurch zu verlästern; aus bittrem Hasse wird sein allzu scharfes Urteil zu schartigem Theoretisieren, wie es ja der Grieche von jeher liebte (II 17; 76; VIII 11)[3]); vollends verläßt ihn jedes gesunde Urteil, wenn er die Schönheit dieser oder jener Bibelstelle notgedrungen doch innerlich anerkennen muß; er meint, um sich zu helfen, nicht nur, daß Moses die Griechen kenne (I 21) — das glaubt ja auch Philon[4]) — sondern daß der Zimmermannssohn Jesus Christus Platon gelesen (VI 16), und daß die Christen überhaupt von Platon, der nicht gleich den Christen prahle (VI 10), manches entlehnt hätten (VI 12; VII 58).

Aber fassen wir diese Dinge noch etwas schärfer ins Auge. Christentum und Griechentum konnten, so nahe sie sich oft standen, doch nie zusammenkommen. Der antike Mensch fand nichts dabei, mochte er noch so monotheistisch denken, auch den Göttern als den Dienern des höchsten Gottes seinen Tribut darzubringen oder sich mit ihnen abzufinden: der Christ empfand das Opfer des Hahnes, das Sokrates anordnete, als

---

1) Die Bücher des anderen Heiden hießen φιλαληθεῖς (V 3, 22). 2) Kellner: *Hellenismus und Christentum* S. 44. 3) II 17 Jeder Gott, Dämon oder vernünftige Mensch sucht zu vermeiden, was ihm nach seinem Wissen bevorsteht; 76 Jesus zeigt mit seinem οὐαί und προλέγω ὑμῖν, daß er nicht überzeugen kann; VIII 11 Wer von nur einem Herrn, dem man dienen könne, spricht, setzt einen anderen gleichwertigen voraus. 4) *Vita Mosis* II 84. — Die Juden sollen Platon mißverstanden haben (VI 7): ähnlich sagen die Apologeten, Platon habe die Bibel mißverstanden.

die schwerste Trübung dieses Idealbildes (S. 32). So begreift auch Celsus nicht, warum die Christen nicht die Opferfeste mitmachen wollten, Dämonen gebe es doch überall (VIII 28), warum sie nicht einen Sang auf Helios anstimmen können (66), nicht auch die Dämonen befriedigen (VII 68; VIII 33; 58), nicht den Herrschern, die ihr Amt doch auch nicht ohne überirdische Fügung besitzen, gefallen wollen (63). Niemand läßt uns mehr als Celsus das Unvermögen der griechischen Geistesklarheit oder besser: jener fatalen hellenischen Vernünftigkeit erkennen, in die heiligen Finsternisse der orientalischen Religion einzudringen. Den noch nicht ganz aus dieser entwichenen Dualismus, den Glauben an die Existenz des Satans versteht er nicht (VI 42), er verlangt unter gehäuften, dringenden Fragen Auskunft über die Erkenntnis Gottes (66), das christliche πνεῦμα verkennt er entsprechend seinen eignen religiösen Voraussetzungen (VI 71; VII 45), das bessere Land, dem die Christen zustreben, ist ihm wie Plotin[1]) unerfindlich (VII 28); so sehr er sich in die Bibel hineingelesen hat, so gewisse Tritte er ins Land der Religionswissenschaft getan, so bleibt für ihn doch die Kosmogonie der Bibel kindisch (VI 49 f.) und die israelitische Vorzeit ein Dasein von Dunkelmännern. Ihm fehlt als einem Griechen jedes Organ, den Gegner zu würdigen; der spiritualistischen Religion des Ostens steht er mit seiner Auffassung von den Übeln des Lebens, die zu allen Zeiten dieselben gewesen (IV 62), von der gleichen Substanz des Tier- und Menschenleibes (52 ff.)[2]) völlig verständnislos gegenüber.[3]) Daß etwas gegen alle Vernunft so ist, wie es gerade ist, daß es so sich entwickelt hat, begreift sein scharfes, aber einseitiges Denken nicht. Eine Gemeinschaft wie die Christen, der jeder ἀρχηγέτης πατρίων νόμων fehlt, ist ihm ein Unding (V 33), daß die Juden zwar den Himmel und die Engel, aber nicht die Gestirne verehren, ist sinnlos (V 7), eine Religion, die entgegen den anderen Kulten nicht die Reinen ruft, ist abscheulich (III 59), und vollends ist die ganze Entwicklung, daß ein Mensch bei Lebzeiten niemanden gewann, nach seinem Tode aber solchen Anhang fand, ganz abgeschmackt (ὑπεράτοπον: II 46). Und der echte Grieche, der doch nie und nimmer über seinen akademischen Standpunkt hinauskommt, verrät sich in dem Worte, daß der Streit zwischen Christen und Juden um Christus ein Streit um des Esels Schatten sei (III 1).

Ein Streit um des Esels Schatten war es nun freilich nicht für Origenes, aber doch aus den genannten Gründen ein ganz ungleicher Kampf, nicht selten ein Kampf unter pfeifenden Lufthieben. Denn beide Gegner, der Platoniker Celsus und der platonisierende Origenes stehen sich in Einzelheiten innerlich doch oft so nahe, daß sie sich da wohl die Hände reichen könnten. Erklärt der Christ ausdrücklich seine Zustimmung zu den Sätzen des Celsus über den Ursprung der Übel, die nicht von Gott seien (IV 65 f. vgl. VI 53), über Gott als Quelle der guten Natur, des ewigen Seelendaseins (V 24) und z. T. auch über die sündige Natur vieler

1) Πρὸς τοὺς γνωστικούς 4. 2) Dahin gehört auch die charakteristische Bemerkung, daß die Tiere auch uns jagten (IV 78). Dieselbe Vernünftigkeit beherrscht die Anschauung, daß *naturam expellas furca* (III 65), die zur Sünde Geborenen könne man doch nicht bessern. 3) Vgl. auch IV 2; 3, wo Celsus Christi κάθοδος und eine Vermittelung durch ihn ganz unbegreiflich ist.

Menschen (III 65), so könnte er ebenso gut Celsus' stoisierende Ausführungen über Gottes Namen (I 24) unterschreiben[1]), er könnte billigen, was der Heide über die Vergeltung im Jenseits sagt (VIII 49), und in dessen Dämonologie (60) verwandte Züge erkennen. Aber trotz seiner Studien in dem öfter genannten Numenios[2]) hat Origenes von den Neuplatonikern, überhaupt von den Platonikern keine sehr genaue Vorstellung; er weiß wohl ganz allgemein, daß die Griechen jedem menschlichen Leben einen Dämon beigesellt sein ließen, aber er erkennt in Celsus' Sätzen (VIII 33) nicht das spezifisch Platonische (34). Denn er weiß überhaupt über seinen Gegner, dessen Schrift er nicht erst ruhig für sich las, sondern sofort mit der Feder im Lesen bekämpfte, sehr schlecht Bescheid. Ist er Epikureer oder nicht? Diese Frage beschäftigt ihn durch fünf Bücher seines Werkes hindurch; er kennt zwei Epikureer des Namens, einen unter Nero, einen anderen unter und nach Hadrian (I 8), hat aber den Platoniker mit dem epikureischen Freunde des Lukian verwechselt. Nun macht er, obwohl ihm mehr als einmal dieser von ihm gesuchte Epikureismus verdächtig wird[3]), verzweifelte Versuche, dem Gegner diesen Namen anzuhängen (II 60; III 35; 49; 80; IV 86; V 3), bis er schließlich davon ganz stille wird, vielleicht, weil er zuletzt (VIII 45) doch sehen mußte, daß ein andersgläubiger Philosoph dieser Sekte eine doch etwas fragwürdige Erscheinung wäre.

Ist somit, bei solchem unkritischen Schwanken, eine wirklich gründliche Arbeit des Origenes am Werke ausgeschlossen, erweckt namentlich die Tatsache, daß er erst im 4. Buche (vgl. Anm. 3) angesichts der Platonzitate stutzig wurde, die Vorstellung von einer Arbeit, die ohne langes Besinnen und ohne Kenntnis des Gegners frisch, rasch und gleich mit seiner literarischen Widerlegung einsetzte, so verstärken andere Gründe diese Zweifel an Origenes' Gewissenhaftigkeit aufs nachdrücklichste. Wie kann der Christ V 3 Celsus eine widerspruchsvolle Leugnung der πρόνοια (vgl. IV 4; 99) vorhalten, wenn derselbe diese VII 68 noch einmal so nachdrücklich in ihrem Walten anerkennt? Kannte Origenes dies Kapitel seines Gegners noch nicht, als er jenes schrieb, oder hatte er die frühere Stelle vergessen, als er die spätere behandelte? Ferner: V 26 hält er sich darüber auf, daß Celsus seine Äußerungen gegen die Juden „vergessen" habe; ein paar Kapitel weiter (41) muß er wieder einen neuen Angriff des Heiden auf die Juden ausschreiben: kannte er den vorher noch nicht? Er scheint überhaupt erst allmählich die richtige Methode gelernt zu haben, längere Zitate zu geben. Er beginnt zuerst immer mit einigen kurzen Sätzen, die er zerpflückt, an die hängt er dann, das Frühere wiederholend, neue Glieder an: so macht es jemand, der sich gleich mit Hast auf den Gegenstand stürzt und noch nicht absieht, wohin das Ganze führt und der erst später, damit die Sache nicht zu lang werde, größere Zusammen-

1) Vgl. oben S. 38 zu Aristides I. 2) I 15; IV 51; V 38; 57. 3) IV 83 erkennt er das Πλατωνίζειν, 52 ff. macht ihn das Zitat aus dem *Timaios* — auch die vielen anderen Stellen aus Platon (VI 6; 8; 15; 18; VII 28) hätten dies bewirken müssen — vorübergehend stutzig, 36 drückt er sich sehr zweifelhaft über die Identität des Epikureers und des Christenfeindes aus, 54 fragt er sich, ob der Epikureer sich vielleicht bekehrt habe oder nur namensgleich mit dem alten Epikureer sei.

hänge umfaßt. Daß er aber sehr schnell gearbeitet hat, läßt sich auch sonst noch beweisen; wir sind, obwohl wir Celsus nur bei Origenes lesen, noch in der Lage zu zeigen, daß dieser seinen Feind in der Hitze des Gefechts ganz mißverstanden hat. „Gott", sagt Celsus VIII 21, „ist allen gemeinsam, gut, bedürfnislos, ohne Neid (ἔξω φθόνου); was hindert nun, daß die ihm besonders Ergebenen auch an den Volksfesten teilnehmen?" Das versteht Origenes nicht, er erkennt nicht, daß Gottes Neidlosigkeit als Grund dafür angeführt wird, daß er auch den anderen Göttern ihren Tribut gönne, und sieht nicht die mindeste Beziehung zwischen dem Wesen Gottes und den Götterfesten, ja er findet, es würde stimmen, wenn die Volksfeste nichts Schwindelhaftes wären, sondern der Anschauung von Gott entsprängen. Andere Beispiele finden sich noch sonst[1]); der wackere Mann, der seinen Gegner sonst so weit überragt, der auch kein schlechtes Wissen mitbrachte[2]), hat durch die Schnelligkeit der von Ambrosius prompt verlangten Arbeit sich selbst nicht wenig geschadet.

Gleich seinem Gegner Celsus operiert er, wie dies stets bei allen polemischen Auseinandersetzungen zwischen ganzen Weltanschauungen geschieht, auch mit älteren Argumenten. Darunter befinden sich auch sehr alte Mittel der Polemik; so stammen die Kapitel IV 90; 91 über die weissagenden Vögel, wie ein Vergleich mit Josephus: *c. Ap.* I 22, 201 ff. und Cicero: *de divin.* II 30, 63 f. ergibt, aus älterer Quelle, so ist der soritische Schluß (V 7): wenn die Welt Gott ist, dann müssen es auch ihre Teile, Meere und Flüsse sein, mit Karneades' ähnlichen Ausführungen[3]) zu vergleichen; so kehrt in der Frage der εἱμαρμένη nach altem Muster das bekannte dem Laios gegebene Orakel wieder (II 20). Andere christliche Argumente arbeiten mit dem Hinweise auf Israels Zerstreuung (I 55), mit der prophezeiten Belagerung Jerusalems (II 13; vgl. IV 22; VIII 42), mit der Besserung, die durch das Christentum erzielt werde (I 9; 26; vgl. VIII 74), mit seiner Ausbreitung (VIII 43), und auch sonst kehrt noch manches Ältere wieder.[4])

1) II 20 meint C. gar nicht, daß das Orakel eintreffen müsse, weil es prophezeit sei, sondern tadelt nur, daß Christus seinem Jünger Judas Böses suggeriert habe. III 7 wird στάσις falsch im schlimmsten Sinne genommen, der bei C. nicht zu entdecken ist. 2) Allzuviel vermag ich hier freilich nicht zu sagen. Origenes ist natürlich ein gründlicher Leser des Platon, er kennt Numenios und wie es scheint auch Plutarch (V 57), er schlägt natürlich gnostische Bücher nach (VI 30) und hat, was man ihm hoch anrechnen muß, III 26 anders als die anderen Apologeten Herodot eingesehen. IV 75; 78 f. lehnt er sich in der Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Tier an die Stoa an (Hesiod hat er wohl ebendaher). Sonst benutzt er natürlich Florilegien (III 72; V 49; 57). V 23 finden wir ein verstecktes Euripideszitat, natürlich wie VII 50 auch aus einem Florileg, denn von den Tragikern will er nichts wissen (VII 6). VII 15 zeugt von stoisch-dialektischer Bildung. 3) Cicero: *de nat. deor.* III 17, 44; 20, 51; Sext. Emp. *adv. math.* IX 182. 4) Ausfälle auf den heidnischen Kult: III 23 Dionysos weibisch (*Orat. ad Graec.* 2, 9); III 24 Asklepios; VII 66 Bilder; 67 Dämonen. — Die alte Anschauung, daß Christi Geburt unter Augustus' Regierung in Gottes besonderer Absicht gelegen, erscheint II 30; daß Celsus alles sonst glaube, nur keine christlichen Wunder, lesen wir VIII 45. Die Parallele der Auferstehung mit Platons Geschichte vom Pamphylier Er (*Resp.* 614 b): II 16 stammt aus Clemens (*Str.* V 14, 104), und auch die Philosophie beurteilt Origenes nicht viel anders als Clemens; er sieht in ihr eine

Zum Polemiker im eigentlichen Sinne taugte Origenes nicht, dazu war er eine innerlich zu hohe und vornehme Natur, lehnt er es doch selbst ab (IV 39), Celsus' Bosheit nachzuahmen: ein Cyrill dachte später anders! Aber auch aus tiefer liegenden Gründen war der Kampf ein höchst ungleicher. Die schneidende Negation, die die Lücken eines großen Baues trifft, läßt sich niemals einfach abschütteln, sie wird nur durch das organische Weiterwachsen des einmal Geschaffenen beseitigt. Origenes quält sich rechtschaffen ab, dem Gegner, den nur er konfus findet, Blöße auf Blöße abzuspähen und vermag dies nur in äußerst seltenen Fällen. Der Feind soll und muß widerlegt werden — das ist die Parole eines solchen Werks — Satz für Satz! Dabei verliert Origenes wenn auch fast nie die Würde des Tones, so doch sehr häufig alle Folgerichtigkeit des Denkens. Wir haben schon oben in anderer Absicht allerhand Mißverständnisse hervorgehoben; es mögen hier neue folgen. Jeder erkennt, daß, wenn Origenes auf den Einwurf des Celsus, die Anstöße der Evangelien seien von einigen „aus dem Rausche Erwachten" durch Umarbeitung getilgt worden (II 27), antwortet, dies hätten nur die Häretiker getan, dies kein Schatten einer Entgegnung sein kann. Derselbe Mangel an Logik herrscht V 6. Celsus wundert sich über den fehlenden jüdischen Gestirnkult; Origenes antwortet: der ist verboten worden; wir setzen hinzu: eben darüber wundert sich ja Celsus. Desgleichen ist IV 21 Celsus falsch verstanden. Er hatte die Geschichte von der reinigenden Sintflut auf eine (mythologische) Stufe mit dem Fall des Turmes gesetzt: Origenes wundert sich darüber und meint, dieser habe doch keine Reinigung bezweckt.[1] Im Folgenden hält er bei weiteren mythologischen Ableitungen dem Gegner die Priorität der mosaischen Erzählungen entgegen: er überzeugte damit jeden Christen seiner Zeit, uns aber gewinnt die Grundanschauung des Heiden, die nachher Julian wieder aufgenommen hat. Ganz gefährlich aber ist, daß Origenes ähnlich wie viele vor ihm und Unzählige nach ihm bis auf die heutige Zeit die *petitio principii* zur kritischen Grundlage macht, daß er eine angefeindete Bibelstelle durch eine andere stützt und stets Prophezeiungen das letzte Wort sprechen läßt.[2] Daneben fehlen die Inkonsequenzen nicht; III 75 werden alle Sekten außer den Platonikern zurückgewiesen, und zwar die Epikureer und Peripatetiker, weil sie die πρόνοια

Vorschule (III 58), er will natürlich keine Untersuchung über das All mitmachen (IV 30); er tadelt die Philosophen, daß sie die Statuen mit anbeten (VII 66), er empfindet Platons Gang in den Piräus, Sokrates' Opfer des Hahns schmerzlich (VI 4; vgl. S. 32) und denkt auch über das Zusammentreffen der Bibel mit Platon noch unbestimmt (IV 39; VI 19); außer Platon findet er entsprechend seinen Vorgängern gelegentlich Herakleit des Lobes würdig (I 5; vgl. S. 229 f.), sonst irren sie alle (VII 41; III 75). Daß Moses' Alter gegenüber den Griechen hervorgehoben wird (IV 11), ist ebenso natürlich.

1) Der Sinn der Stelle wäre mir sonst nicht klar. O. schreibt: ἵνα γὰρ μηδὲν αἰνίσσηται ἡ κατὰ τὸν πύργον ἱστορία κειμένη ἐν τῇ Γενέσει, ἀλλ', ὡς οἴεται Κέλσος, σαφὴς τυγχάνῃ, οὐδ' οὕτως φαίνεται ἐπὶ καθαρσίῳ τῆς γῆς τοῦτο συμβεβηκέναι. Celsus hatte mit τῷ κατακλυσμῷ καθήραντι τὴν γῆν den Sturz des Turmes verglichen, ich kann mir aber nicht denken, daß er irgend eine Sühnung darin gesehen habe, sondern O. hat den Vergleich mit der reinigenden Flut falsch bezogen. Celsus' Text aber können wir nicht mehr ermitteln.

2) Vgl. z. B. II 9; III 14; 37; IV 43; VI 81; VIII 72.

aufheben, die Stoiker, weil sie Gott vergänglich sein lassen: dabei sind doch die Stoiker die Schöpfer des Begriffes der πρόνοια in seiner weitesten, von den christlichen „Philosophen" begeistert angenommenen Ausdehnung, dieselben Stoiker, die Origenes (IV 74) nachdrücklich gegen Celsus in Schutz nimmt. Inkonsequent bleibt es, wenn er den Philosophen gegenüber den väterlichen Gebräuchen große Unabhängigkeit nachsagt (V 35) und VII 66 behauptet, daß Epikureer und Demokriteer doch die Statuen anbeteten; lahm sind Gegengründe, wie VI 8, daß auch die Heiden Wundergeschichten hätten[1], flau ist die Erwiderung auf den mehr als berechtigten Vorwurf des Gegners, die Christen hätten die Sibylle gefälscht (VII 56), kläglich die Interpretation von Platon: *Timaios* 41 a (VI 10) zum Beweise, daß auch der platonische Gott prahle, unkritisch endlich führt Origenes als Bestätigung der heiligen Geschichte an, daß in Bethlehem noch Höhle und Krippe gezeigt würden (I 51).[2] — Der im Großen oft nicht ganz kritische Geist kommt leicht dazu, namentlich, wenn die Stellung des Gegners stark ist, Wert auf Kleinigkeiten zu legen: II 11 mahnt der Christ den Heiden, nicht von Verrätern zu sprechen, da es nur einen gegeben habe; I 62 soll Celsus gefehlt haben, weil er von Schiffern in Christi Umgebung anstatt von Fischern gesprochen habe.[3] Und doch, wer wollte nicht trotz allem Gefallen an dem scharfsinnigen Heiden, dessen Gründe z. T. bis auf den heutigen Tag immer wieder, wenn auch in mannigfacher Umgestaltung stichhaltig geblieben sind, trotz allem Tadel gegen kritische Fehler seines Feindes, in Origenes die weitüberlegene Persönlichkeit des erfolgreichen Christentums erkennen? Er holt denn doch ganz andere Töne aus seinem Innern hervor: tiefe Bruststimme gegen scharfe Kopfstimme! Aber es spricht nicht nur das Herz, sondern auch der Verstand. An mehr als einer Stelle gelingt es dem Christen doch, ein Argument seines Gegners zu entkräften. Wir sahen schon oben S. 260, wie albern Origenes mit Recht Celsus' Annahme von dem Platostudium bei Christus und seinen Jüngern fand. Es zeugt ferner von gesunder Kritik, wenn der Christ auf den heidnischen Vorwurf, die Christen hätten ihre Erfindungen nicht einmal sehr überzeugend durch Lügen versteckt, bemerkt, daß Leute, die sich getäuscht hätten, gewöhnlich nicht allerhand Lügen erfänden (II 26)[4]; die alberne heidnische Beschuldigung, Christus sei ein Zauberer gewesen, wird treffend durch die Frage: bessern die Zauberer auch? widerlegt (I 68; II 50), und der Hinweis auf die Verwerfung der Orakel auch durch die Griechen (VII 3) ist mit Recht später noch durch Euseb (*Praep.* V 19) quellen-

1) Vgl. oben S. 245. Seinen allegorischen Standpunkt kennzeichnet Origenes IV 49 und VII 22. 2) Andere bedenkliche Stellen: I 37, wo O. eine Art naturgeschichtliche Erklärung der jungfräulichen Geburt versucht; VI 40 schreit er über die Verleumdung, daß es christliche Zauberbücher gegeben haben solle; IV 24 macht er sich allen Ernstes daran, die gehässigen Vergleiche des Celsus zu widerlegen; sein Zorn endlich über die Parallele Christus-Mithras (VI 22) ist wohl begreiflich, aber doch nicht so ganz berechtigt, wie wir jetzt wissen. 3) Kleinliche Akribologie ist's auch, wenn O. dem Celsus II 24 vorwirft, er habe Jesus in Gethsemane „wehklagen" lassen; davon stehe doch nichts in den Evangelien! 4) Bedenklich ist freilich der vorhergehende Satz: der beste Weg zum Verstecken wäre doch der gewesen, daß man es gar nicht geschrieben hätte.

mäßig erhärtet worden. Überaus treffend sind auch seine historisch-philologischen Grundsätze. Er ärgert sich mit Recht über Celsus' Art, jede ihn unwahrscheinlich bedünkende Erzählung gleich in Bausch und Bogen zu verwerfen und fordert mit Nachdruck ein eklektisches Verfahren. Wer, sagt er (I 42), würde den Krieg vor Ilion ganz unhistorisch nennen, weil allerhand mythische Erzählungen wie von Achilleus' halb göttlicher Geburt und anderer Heroen Abkunft damit verflochten seien, wer würde die Ödipussage wegen der Sphinx verwerfen! Es handle sich eben darum, billigen Sinnes (εὐγνωμόνως) an diese Dinge heranzugehen und die Absicht, die Tendenz der einzelnen Schrift zu erkennen. So müsse man das Evangelium durchlesen, man müsse eindringen in die Absicht der Schreibenden. Und diesen gleichen guten Willen, anstatt des hochmütigen Ablehnens verlangt Origenes auch bei der Lektüre der dunkleren Stellen (III 74 z. E.): wahrhaftig eine aus wissenschaftlichstem Sinne stammende Forderung! Und ähnliche Beispiele bieten sich auch sonst noch dar. VI 39 scheidet er die religiösen Voraussetzungen der Völker aufs energischste; wenn Celsus von einem Apollo in Skythien rede, so sei das falsch, die religiösen Ausgangspunkte seien bei Griechen und Skythen durchaus verschieden. Mit Recht wirft er ihm ferner, wie oben S. 260 bemerkt, vor, daß sein fiktiver Jude merkwürdig unjüdisch denke, er trifft dadurch seinen Gegner an einer sehr schwachen Stelle.[1] Und auch sonst wird man ihm nachsagen können, daß viele seiner Argumente, wenn auch nicht durchschlagend, doch recht gut begründet sind.[2]

Aber die Stärke des Christen bekundet sich im Pneuma. Auch Celsus ist fromm und meint es ernst mit seinem und der Menschen Verhältnis zu Gott, aber vor Origenes' edlem Schwunge zerstieben die Theorien des Durchschnittsplatonikers. Getragen von dem stolzen Bewußtsein, daß ein bloßer Mensch nicht Herr über die Kaiser und ihre Beamten, über Senat und Volk von Rom geworden sein könne (II 79), fühlte er sich fast überall als Soldat des siegreich vordringenden Heeres, als Bürger auch dieser Welt, aus der Celsus die dafür doch unbrauchbaren Christen vertreiben möchte (VIII 35). Er schöpft aus der ganzen Fülle des christlichen Bewußtseins. Wenn Celsus Platon vor der Bibel den Vorzug gibt, so stellt ihm Origenes sofort eine Heerschar der tiefsten Aussprüche der h. Schrift entgegen (VI 17), zu denen sich kein Analogon bei Platon finde.[3] Ihm ist das Christentum sowohl für die höheren wie für die niedriger organisierten Geister das Beste (VII 41), das Evangelium bleibt in seiner einfachen Sprache die kräftigste Kost (59). Und der echte Origenes, dessen herrliche Persönlichkeit in der langen und ermüdenden Polemik etwas verkümmert, kommt zum vollen Aus-

1) Ähnlich rückt er ihm VII 36; 37 mit Recht vor, daß er ein schlechter Charakteristiker sei, indem er einfache Leute in solch hochtrabend philosophischer Rede sprechen lasse. 2) Ich zähle hier noch einige auf: IV 31 die Juden sind ein philosophierendes Volk; 45 die Lotgeschichte wird von der h. Schrift nicht gebilligt; VI 11 die Sekten schmelzen jetzt völlig zusammen; VIII 7 fragt Origenes treffend, wer denn eigentlich die Heroen seien. 3) Vgl. auch gegenüber Platon den Ausspruch, Epiktet bessere mehr als dieser (VI 2), womit Platon nicht etwa angegriffen werden solle.

drucke seines Wesens, wenn er IV 95 ruft: das wahrhaft Heilige benutzt nur die reinsten Menschenseelen, die es mit Gottes Wesen erfüllt und zu Propheten macht! wenn er sich über den Glauben (I 11), über die geöffneten Himmel (48) in Worten vernehmen läßt, die jedem Leser die tiefste Seele bewegen.

Neben den bedeutenderen Apologeten, die sich die Mühe nahmen den individuelleren heidnischen Angriffen zu begegnen, wuchert nun das alte traditionelle Apologetenwesen, nur wenig von der fortschreitenden Technik der Literatur beeinflußt, munter bis auf die spätesten Zeiten fort. Nichts ist bezeichnender für den Charakter dieser selbstvergnügten kleinen Skribenten, als daß man mehrere von ihnen, die keinen wirklichen Namen tragen, durch die christlichen Jahrhunderte hin- und herschiebt. Das ist nur allzu begreiflich, fehlt ihnen doch jedes eigentliche Charakteristikum, jeder Persönlichkeitsstempel. Während das Christentum schon längst gelernt hat, gut und geordnet zu schreiben, wird immer noch von den Kleinen recht jämmerlich gearbeitet; während die Vornehmeren vermeiden, die alte Heerstraße zu betreten, rollt die apologetische Plebs noch ganz vergnügt auf den alten, ausgefahrenen Pfaden einher.

Wollen wir uns nun, bevor wir zu den Römern und zu den späteren griechischen Kirchenvätern übergehen, noch mit dieser kleineren Literatur befassen, so können wir diese hier nicht gleich chronologisch hinter einander behandeln, weil die Chronologie noch vielfach strittig ist. Ich schlage daher ein anderes Verfahren ein und betrachte diese Schriften nach ihrem mehr oder minder ausgesprochenen apologetischen Charakter. Da tritt uns denn zunächst der pseudojustinische Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας (*Cohortatio ad Graecos*)[1]) entgegen. Diese Schrift, ein merkwürdiges Gemisch widerspruchsvoller Bestandteile, gehört schwerlich dem Ende des 2. oder dem Anfange des 3. Jahrhunderts an. Obwohl sie, wie wir nachher sehen werden, eine äußerst liederliche Zitierweise hat, so kann man anderseits nicht leugnen, daß sie an einigen Stellen, wie ich ebenfalls noch auszuführen habe, doch einzelne Zitate nicht mehr sich unbefangen geborgt, sondern gelegentlich selbst nachgeschlagen hat. Das weist auf die Zeit nach Clemens hin, mit dem die Schrift auch sonst manche Berührung zeigt.[2]) Dazu tritt ein zweiter Beweis in dem

---

1) Neuerdings ist sie sogar wieder für Justin, dessen Namen sie trägt, beansprucht worden (Widmann: *Die Echtheit der Mahnrede Justins des Märtyrers an die Heiden*), aber dieser Versuch wird keinen Eindruck machen (Bonwetsch: *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 1905 S. 169 ff.) und noch schneller vergessen werden als die Apollinarios-Hypothese. Da mein Buch die Apologetik in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu umfassen strebt, habe ich mit den Einzelstudien, die trotz mancher vortrefflichen Bemerkungen die größeren Zusammenhänge zu wenig berücksichtigen, nur zum geringsten Teile Fühlung gewinnen können. Dies gilt auch von Asmus, dem Kenner Julians, der u. a. Beziehungen zwischen der Cohortatio und Julian sowie mit Dions 12. Rede gefunden haben will (*Ztschr. f. wiss. Theol.* 38 S. 115 ff.; 40 S. 268 ff.): Diese Beziehungen sind nur scheinbar und nicht individuell, da die angeblich gemeinsamen Gedanken Gemeinplätze darstellen. — Vgl. über die Schrift Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur II. Die Chronologie 2* S. 151 ff. 2) Die Stelle aus „Pythagoras“ (19) findet sich ähnlich bei Clemens (*Protr.* VI 72); zum Plagiate Homers an Orpheus (17) vgl. *Str.* VI 2, 5; die Verse der Sibylle (16, 8) stehen

bekannten Verspaare: Μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ἄρ' Ἑβραῖοι, Αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν ἁγνῶς (11, 3∼24, 12, wo für ἁγνῶς: αὐτόν steht). Dieselben Verse zitiert auch Porphyrios in seiner ἐκ λογίων φιλοσοφία bei Euseb: *Praep.* IX, 10, 4 = *Demonstr. ev.* III 3, 6[1]), und da es sehr unwahrscheinlich ist, daß unter den vielen rein neuplatonischen Versen des Porphyrios plötzlich jüdisch-christliche, die noch dazu gar kein besonderes christliches Gepräge tragen, auftauchen sollten, so ist anzunehmen, daß der sehr unkritische Verfasser der *Cohortatio* sie unmittelbar oder besser wohl mittelbar aus Porphyrios kannte.[2]) Dazu würde auch, wie Harnack treffend hervorgehoben hat[3]), der sonstige literarische Geschmack des Autors stimmen, dessen Zitate aus der Sibylle und der hermetischen Literatur dem Laktanz näher stehen als der Gruppe Justin-Theophilus. Man wird ihn also ohne Zweifel der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts zuweisen können.

Darauf weist auch seine Bildung. Sie ist im ganzen bei diesem Namenlosen kläglich genug, wie ich gleich an einigen Proben zeigen werde. Aber man merkt schnell doch eins: gewisse Dinge, wie sie

---

z. T. auch *Protr.* IV 62, Beziehungen zwischen Homer und der Bibel (28) entdeckt Clemens (*Str.* V 14, 101). Daneben scheint Philo nachzuwirken, wie denn die schöne Stelle (8, 4) vom himmlischen Plektron, das die gerechten Männer als Saitenspiel benutzt, an *q. rer. div. h.* I 510 erinnert (vgl. S. 180). Endlich finde ich auch 28, 17 in der Besprechung des Achilleusschildes eine Herakleits Allegorien 43; 48 ähnliche Schrift benutzt.

1) Wolff: *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* p. 141, 135; Harnack *a. a. O.* S. 157. 2) Harnack hält die Verse für ein jüdisch-christliches Orakel. Dann hätte die *Cohortatio* sie nicht von Porphyrios zu empfangen brauchen, sondern irgend einer Trugschrift entnehmen können; denn die das Orakel einleitenden Worte: ἐρομένου γάρ τινος, ὥς αὐτοί φατε, τοῦ παρ' ὑμῖν χρηστηρίου . . . besagen direkt gar nichts gegen christlichen Ursprung; auch die Sibylle gilt den Apologeten als Heidin. Aber es ist durchaus unwahrscheinlich, daß ein Christ sich mit dem zahmen Hinweis auf Chaldäer und Hebräer begnügt haben sollte, haben wir doch ein christliches Orakel (Χρησμοὶ τῶν Ἑλληνικῶν θεῶν. Buresch: *Klaros* 110, 13 ff.), in dem Artemis wehklagend vor dem παῖς Ἑβραῖος flüchten will. Der Christ geht energisch aufs Ziel los, lobt nicht Chaldäer und Juden, wenn er sich selbst meint. Hingegen neigt neben Numenios auch Porphyrios, entsprechend seinem religiösen Synkretismus, dazu, das alte Testament z. T. seinem Systeme einzugliedern (vgl. *de antro nymph.* 10, wo er Numenios über den „Geist Gottes über den Wassern" zitiert). Diese Orakelsprüche, in denen ein Gott verkündet, was man tun, wen man verehren solle, stammen aus platonischer Fabrik. Maximus von Tyrus sagt XVII 6: ich möchte ein Orakel befragen können. Da stellte ich nicht Fragen nach Kroisos' Kessel, noch nach den Maßen des Meers, noch nach der Zahl des Sandes, noch politische Fragen über den Perserkrieg, sondern über Zeus. Der Philosoph, führt Porphyrios (*de abst.* II 52) selbst aus, fragt das Orakel nicht wegen praktischer Dinge um Rat; was er sucht, kann ihm kein Seher sagen; so sucht er denn von sich aus Fühlung mit Gott zu gewinnen. Sehr schön, aber doch hat der Neuplatonismus wieder Apollon zum Sprechen gebracht, der sich *de vita Plotini* 22 ganz im Geiste der Sekte über Plotin ergeht, d. h. diese Philosophen haben sich solche Sprüche ausgedacht. Sollte aber, um wieder auf unsere obigen Verse zurückzukommen, jemand glauben, sie seien ursprünglich jüdisch und nur von Porphyrios seiner Sammlung einverleibt, so wäre es merkwürdig, daß dazu sich sonst keine Analoga finden, denn auch die vorhergehenden und folgenden Sprüche des Porphyrios über die Hebräer (Wolff p. 140, 11; 141, 16) haben nichts spezifisch Jüdisches. 3) S. 153.

früher den Apologeten passierten, sind jetzt nicht mehr möglich. So falsch er den höchsten Gott Platons in der feurigen Substanz erblickt (5, 8), so sicher 12, 10; 23, 2; 25, 19; 31, 4; 33, 1; 37, 10 Gemeinplätze sind[1], so fest dürfen wir anderseits übezeugt sein, daß der Verfasser dieser Schrift sich nicht bei den Florilegien beruhigte, sondern wie Clemens und andere nach ihm in einigen wenigen Fällen auf die alten Originale zurückgriff. So ist im 26. Kapitel das Zitat aus dem *Timaios* (53d) meines Wissens sonst kein Gemeinplatz und ebensowenig das gleich folgende aus *Resp.* 330de; freilich finden wir dann in Kap. 27 das Zitat *Resp.* 615c ff. auch bei Stob. I p. 453, 1 (Clem. Al. *Str.* V 14, 91), aber es scheint doch nach dem Befunde der Lesarten eigner Lektüre entsprungen zu sein.[2] Bald darauf (32; vgl. 37) haben wir dann wieder selbständige Zitate aus dem *Menon* (99e; 100b; 99cd). — Dieselben Erfahrungen machen wir auch noch im Hinblick auf andere Schriftsteller. Die *Cohortatio* zitiert (28, 6) für den Aufenthalt Homers in Ägypten Diodor (I 96—98) als Zeugen. Diodor sagt (97, 7) nun: τῆc δ' Ὁμήρου παρουcίαc ἄλλα τε cημεῖα φέρουcι καὶ μάλιcτα τὴν τῆc Ἑλένηc γενομένην παρὰ Μενελάῳ Τηλεμάχου φαρμακείαν καὶ λήθην τῶν cυμβεβηκότων κακῶν. τὸ γὰρ νηπενθὲc φάρμακον, ὃ λαβεῖν φηcιν ὁ ποιητὴc τὴν Ἑλένην ἐκ τῶν Αἰγυπτίων Θηβῶν παρὰ Πολυδάμνηc τῆc Θῶνοc γυναικόc. . . . Diesen Homervers aber (δ 221) hat der Exzerptor nachgeschlagen und zitiert, also sich die Arbeit nicht so ganz besonders leicht gemacht.

Sonst freilich wird man nicht viel Rühmens von ihm machen können. Seine philosophische Bildung ist oberflächlich, er hat seine Quellen oft noch viel flüchtiger als Clemens gelesen. Was er von Gott als der πυρώδηc οὐcία bei Platon gefunden haben will, ist soeben berührt worden, noch viel schlimmere Beobachtungen machen wir an anderen Stelle desselben 5. Kapitels. Der Autor hat von dem Widerspruche des Aristoteles gegen Platon etwas läuten hören und sucht ihn nun aus der Schrift περὶ κόcμου herauszutüfteln. Mag er nun diese selbst oder nur ein Florileg gelesen haben (Stob. I p. 256, 15), er hat sie jedenfalls gänzlich mißverstanden. Die Substanz des Himmels und der Gestirne ist der Aither, sagt Ps. Aristoteles 2 p. 392a 6: οὐχ, ὥc τινεc, διὰ τὸ πυρώδη οὖcαν αἴθεcθαι, πλημμελοῦντεc περὶ τὴν πλεῖcτον πυρὸc ἀπηλλαγμένην δύναμιν . . . Daraus hat die *Cohortatio* — nach Otto Aristoteles „*liberius*" benutzend — gemacht: οὐχ, ὡc ἔνιοι τῶν περὶ τὸ θεῖον πλημμελούντων

---

1) 12, 10 (*Tim.* 22b) vgl. Clem. *Str.* I 15, 69; 29, 180; Euseb. *Praep.* X 4, 19 u. a. — 23, 2 (*Tim.* 41b) vgl. Stob. I p. 181, 6 *W.* = Euseb. *Praep.* XIII 18, 10. — 25, 19 (*Legg.* 715e) vgl. Stob. I p. 64, 16. — 31, 4 (*Phaidr.* 246e) vgl. Athenag. XXIII S. 213. — 33, 1 (*Tim.* 38b) vgl. Stob. I 180, 25 = Eus. *a. a. O.* XI 32, 3. — 37, 10 (*Phaidr.* 244b) vgl. Athenag. XXX S. 227.

2) Zwar sind wir auf Ottos kläglichen Apparat angewiesen, aber einiges läßt sich doch erkennen. Die Übereinstimmung mit unserem Platontext ist im Gegensatze zu den anderen Zitaten groß: καὶ ἄλλα δὴ πολλά (τε) Pl. *Coh.* ἄλλα τε πολλὰ καὶ St. — ἐλέγετο Pl. *Coh.* ἔλεγεν St. — ἐκεῖνόν τε Pl. *Coh.* ἐκ. τότε St. — ἐπιχειροῖ Pl. *Coh.* ἐπιχειρεῖν St. — φθέγμα Pl. *Coh.* θέμα St. — μὲν διαλαβόντεc Pl. *(codd. opt.) Coh.* ἰδίᾳ λαβόντεc St. — ἐμπεcούμενοι Pl. *Coh.* ἐκπεcούμενοι St. *codd.* FP. — ἔφη Pl. *Coh. ausgel. von* St. — Der Name des Tyrannen heißt in der *Cohortatio* Ἀριδαῖοc.

ἐν τῇ πυρώδει οὐσίᾳ τὸν θεὸν εἶναί φασιν![1]) Hier aber hört vielleicht schon die Flüchtigkeit und Nachlässigkeit auf, um der bewußten Verdrehung der Tatsachen Platz zu machen. Sicherer noch zeigen andere Stellen dies Bestreben. Diodor läßt die griechischen Weisen ihr Wissen den Ägyptern verdanken (vgl. die Einleitung). Das genügt der *Cohortatio* (9, 19) nicht; sie macht bei Diodor (I 94, 1) aus Mneues Moses[2]), und nun ist Moses der erste Gesetzgeber der Welt auch nach den Zeugnissen der hellenischen Literatur.

Wie es Sitte des griechischen Literaten war, so will auch der Verfasser der *Cohortatio* Reisen gemacht haben. Er behauptet 13, 9 in Alexandrien gewesen zu sein und die Reste der Hütten gesehen zu haben, in denen einst die Siebzig hausten. Das klingt schon recht sonderbar, aber er ist noch weiter gekommen, er war (37, 4 ff.) in der Stadt Kuma (so!) und hat dort den Platz der Sibylle gesehen, wo man ihm auch das Gefäß mit den Überresten der Prophetin zeigte. Gegen diese Angabe läßt sich nichts sagen, für sie auch nichts; wie aber wird uns, wenn nun die Fremdenführer dem Autor unserer Schrift allerhand zur Entschuldigung der schlechten Sibyllenverse, deren wohlbekannte Holprigkeit den guten Leuten vielleicht einem so grundgelehrten Herrn gegenüber schweres Herzleid verursachte, äußerten: ἔφασκον δὲ μετὰ πάντων ὧν διηγοῦντο καὶ τοῦτο ὡς παρὰ τῶν προγόνων ἀκηκοότες, ὅτι οἱ ἐκλαμβάνοντες τοὺς χρησμοὺς τηνικαῦτα, ἐκτὸς παιδεύσεως ὄντες, πολλαχοῦ τῆς τῶν μέτρων ἀκριβείας διήμαρτον· καὶ ταύτην ἔλεγον αἰτίαν εἶναι τῆς ἐνίων ἐπῶν ἀμετρίας, τῆς μὲν χρησμῳδοῦ διὰ τὸ πεπαῦσθαι τῆς κατοχῆς καὶ τῆς ἐπιπνοίας μὴ μεμνημένης τῶν εἰρημένων, τῶν δὲ ὑπογραφέων δι' ἀπαιδευσίαν τῆς τῶν μέτρων ἀκριβείας ἐκπεπτωκότων. Ich mißtraue dem Mann, mißtraue ihm ebenso wie Tatians Angaben über die von ihm gesehenen Kunstwerke. Diese im Munde der Führer ganz unangebrachte Weisheit hat die *Cohortatio* aus irgend einer Überlieferung, wie sie in dem bekannten Scholion zum *Phaidros* 244 B vorliegt, genommen: τῶν ὑπολαμβανόντων δὲ γραφῇ τοὺς χρησμοὺς οὐκ ἐχόντων σοφίαν τὰ χρησμῳδούμενα γράφειν ἀπταίστως, ἄλλως τε καὶ τῷ τάχει τῆς φορᾶς τῶν λόγων οὐκ ἐχόντων καθυπερητουμένας τὰς χεῖρας, συμβῆναι πολλοὺς τῶν χρησμῶν εἰς χωλιάμβους διαπεσεῖν καὶ μηκέτι τυχεῖν διορθώσεως, ἅτε δὴ τῶν χρησμῳδῶν γυναίων ἐν ἐκστάσει μὲν καθεστώτων, ἐπειδὴ τὴν ὕπαρξιν προηγόρευον τῶν μελλόντων, πεπαυμένων δὲ τοῦ χρησμολογεῖν μηδαμῶς αἴσθησιν ἐχόντων μήτε ὧν ἔλεγον μήτε τί ἂν βούλοιντο τὰ κεχρησμῳδημένα. Der Schluß wird nicht zu vorschnell sein, daß mit dieser grammatischen Gelehrsamkeit auch die Darstellung der Örtlichkeit aus einer geeigneten Quelle stammt.

Ich habe mit Absicht eine längere Einführung in das literarische

---

1) Anderes bei Diels: *Doxographi* p. 17. Die *Cohortatio* rechnet Kap. 3, 9 Herakleit zu den jonischen Philosophen und hat überhaupt ihre Vorlage [Plutarch:] *Plac.* I 3 umgestellt. Ein anderer schlimmer Schnitzer ist ebenda Ἡράκλειτος ὁ Μεταπόντιος, entstanden aus Plutarch: Ἡρ. καὶ Ἵππασος ὁ Μεταποντῖνος. 2) Der Claromontanus *F* s. XVI (Diodor ed. *Vogel* p. XVI sq.) hat hier zwar auch τὸν Μωσῆν, aber man erkennt dies leicht als Interpolation, da τὸν Μωσῆν in die Lesart von C und D eingeschwärzt ist.

Wesen des Unbekannten gegeben, es ist charakteristisch für ein gewisses Genre von Skribenten, die neben den großen und nicht ernst genug zu nehmenden Apologeten so herlaufen; ein Strahl der zunehmenden Bildung ist auch auf dies kleine Völkchen gefallen, aber sie wissen noch nicht viel damit anzufangen. — Vollends als eigentliche apologetische Schrift ist die *Cohortatio* ohne jede Originalität. Wer ihr „eine klare und durchsichtige Disposition[1] nachrühmt", ist m. E. im Irrtum. Man weiß wirklich, wenn man die Apologie gelesen, nicht recht, was man aus ihr machen soll. Zuerst haben wir in ihr die gewöhnlichen aus Tatian und Theophilus bekannten Angriffe auf die Göttergestalten der Dichter, Homers und Hesiods (1; 2), dann werden nach bekanntem Rezepte die alten Philosophen heruntergemacht (3; 4), später auch Platon und Aristoteles (5—7). Es folgt der Nachweis, daß die christliche Kultur in sich zusammenhänge, daß Moses, auch durch die Zeugnisse heidnischer Autoren beglaubigt, viel älter als die griechische Weisheit (— 14) sei. Allmählich aber vollzieht sich nach dem Tadel gegen die Philosophen ein gewisser Anschluß an die griechische Bildungswelt. Nach einer Reihe von Fälschungen, Orphika, Sibyllen, Sophokles (15—18), die hier eigentlich nur Füllsel sind, tritt der Autor nach und nach dem Gedanken näher, Platon habe seine Weisheit aus Ägypten und von Moses, doch aus Angst vor Anytos und Meletos habe er nicht offen geredet (20).[2] Und nun folgt eine sonderbar verwirrte Ausführung über Platon. Einerseits findet er Tadel, daß er Homer aus seinem Staate vertrieben (24f.), denselben oben bitter getadelten Homer, in dem die *Cohortatio* jetzt (vgl. Clemens[3])) mystische Beziehung zum Monotheismus entdeckt[4]), anderseits ermittelt der Autor auch bei ihm wohlversteckte, aber doch wohlbedachte Anspielungen auf die Bibel. Nun gehen Homer und Platon stark durcheinander (26—32); von ersterem wird mit einer Steigerung behauptet, er habe direkt auf die Bibel hingezielt (28; 30), an letzterem wird ausgesetzt, daß, obwohl er den hl. Geist ahnte (32), er doch Moses mißverstanden habe (30). Aus einem Mißverständnis der Bibel (*Gen.* 1, 26; vgl. S. 271, 1) stammen denn auch die Götzen: also haben die Hellenen nichts, gar nichts Eignes (34). Es folgt zum Schluß eine Vermahnung der Griechen, denen die im Hades wehklagenden Götter (vgl. Minucius 35, 2) als warnendes Beispiel vorgeführt werden, denen das Nichtswissen des Sokrates zur Lehre dienen soll; Sibyllensprüche, Hermes Trismegistos deuten auf Gott hin. — Daß dies alles nur ein Konglomerat ist, scheint mir klar. Wir unterscheiden, wenn wir von den Fälschungen absehen, deutlich zwei Teile: einen ziemlich stark „orientalischen", voll Abneigung gegen die griechische Kultur, und einen gemäßigt hellenischen, der in diametralem Widerspruch namentlich zu der im ersten Teile geäußerten Auffassung Homers steht; beide Teile sind durch die Kapitel aus der Trugliteratur (15—18) äußerlich und schwach genug verbunden. Der Autor ist und bleibt ein konfuser Mensch, im Großen wie auch im Kleinen; hat er doch, wie oben (S. 245)

1) Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I 215. 2) Bekanntlich Gemeinplatz: vgl. S. 245. 3) Oben S. 252. 4) Solche Streitfragen, ob Platon Homer mit Recht vertrieben hätte, beschäftigten vielfach die moralisierenden Literaten: Maximus Tyr. XXIII. — Verstärkt wird in der *Coh.* dies Argument noch durch den aufs neue zitierten Spruch: Μοῦνοι Χαλδαῖοι . .

schon kurz erwähnt, das hellenische Argument gegen den Turmbau, den Hinweis auf die Sage von Otos und Ephialtes (28, 27), für die Wahrheit der Tatsache verwendet, indem er Homer eine Ahnung von der biblischen Erzählung unterschiebt. Eine wirkliche zielbewußte Apologie haben wir also nicht vor uns.[1])

Etwa in diese Zeit, freilich ganz ohne sichere Gewähr, möchte man den pseudojustinischen Λόγος πρὸς Ἕλληνας (*Oratio ad Graecos*) setzen, der uns in einem kurzen griechischen Texte und in einer vollständigeren syrischen Übersetzung erhalten ist.[2]) Was es mit der Angabe des Syrers: *Hypomnemata, welche geschrieben hat Ambros, ein Oberster Griechenlands, der Christ wurde. Und es schrieen gegen ihn alle seine Mitsenatoren, und er floh vor ihnen und schrieb [und] zeigte ihren ganzen Wahnsinn* auf sich hat, wissen wir nicht. Die Apologie selbst ist ziemlich kurz und in der kürzeren griechischen Form leidlich disponiert.[3])

Ihren späten Charakter beweist sie durch ihre rhetorische Sprache[4]) und die verhältnismäßig guten mythologischen Quellen, die sie benutzt hat.[5]) Sonst aber läßt sich von ihr nicht viel Rühmens machen. Mit Ausnahme der etwas gewählten Fabeln und der Verlegung des Schwergewichts der Polemik gegen die Götterwelt auf das Erotische[6]) kehren die gewohnten Argumente wieder. Der Autor war einst Heide (1) und ekelt sich nun vor den heidnischen Mythen, die sich wesentlich um das Weib drehen. Bringt das erste Kapitel Beispiele dafür bei, die sonst in dieser Literatur fehlen, so treffen wir im zweiten alle die alten Bekannten wieder, die Erzählungen von Kronos' und seiner Söhne Schicksal und von den Liebestaten dieser[7]), von Apollon und Daphne. Der Autor

1) Die Gründe der Heiden werden nur sehr kurz behandelt — mit Harnack daraus auf friedliche Zeiten zu schließen, ist unrichtig —, es ist nur von dem Argumente der Pietät gegen die Väter (1; 35) und von dem ebenso alten des schlechten Stils der prophetischen Schriften (38) die Rede. Dazu kommt ein drittes, bisher nicht beachtetes Stück. Celsus (Orig. VII 62) widerlegte die Forderung der Christen, daß man sich kein Bild vom Göttlichen machen solle, durch den Hinweis auf *Gen.* 1, 26f. Darauf bringt, wie es scheint, die *Cohortatio* die Antwort der Christen (34), eben dieser Spruch sei von den Heiden mißverstanden worden und der Anlaß zur Verfertigung von Götzen gewesen.
2) Harnack: *Die pseudojustinische „Rede an die Griechen“* (Sitzungsberichte der Preuß. Akademie 1896 S. 627—646). 3) Doch gehört die Aufforderung (3): θέτω τὸν ζῆλον Ἥφαιστος... (vgl. S. 203, 1) nicht hieher, sondern an den Schluß von 2. 4) Harnack *a. a. O.* 643. Der Stil ist ganz rhetorisch: 1 αὐτὸς δὲ Πηληϊάδης, ὁ ποταμὸν πηδήσας, Τροίαν καταστρέψας, Ἕκτορα χειρωσάμενος, Πολυξένης ὁ ἥρως ὑμῶν δοῦλος ἦν (Wortstellung) . . . τὰ θεότευκτα ὅπλα ἀποδυσάμενος, νυμφικὴν στολὴν ἐνδυσάμενος. . . . Vgl. auch Norden: *Die antike Kunstprosa* II 513, 2. 5) Der Pelide, der (1) den Fluß überspringt, ist von Maranus mit Lykophron 245ff. zusammengehalten worden, aber hier wird nur von der Quelle, die Achilles' Fuß hervorbringt, gesprochen, nicht von einem übersprungenen Flusse; es scheint also der Skamander zu sein. Desgleichen ist neu (Harnack S. 644, 1), daß Herakles (3) Berge übersprungen habe, um das ὕδωρ ἔναρθρον φωνὴν ἀποδιδόν zu holen. Bestritten hat dies freilich Brinkmann: *Rh. Mus.* LX 631f. 6) Die ganze Rhapsodie der Ilias und Odyssee hat zum Anfang und Ende ein Weib (1): ähnlich ist Horaz: *Sat.* I 3, 107 *nam fuit ante Helenam cunnus taeterrima belli causa. . . .* Das ist also ein Satz aus der philosophischen Reflexion. 7) Der Syrer oder seine Vorlage setzt noch die bekannte Stelle von Zeus' Thränen um Sarpedon hinein (Harnack (S. 631): vgl. oben S. 203. — Die Gegenüberstellung der teils vernünftigen, teils sittsamen

verlangt, man solle Zeus das Gesetz vorlesen (vgl. S. 80); Athena, Artemis, Dionysos sollen sich ihr unpassendes Wesen abgewöhnen (vgl. S. 203, 1). Im 3. Kapitel folgen die Taten des Herakles und der Heroen, dann (4) eine Predigt gegen die Feste, ein Hinweis auf das Beispiel, das die Götter gäben (vgl. S. 62), zuletzt (5) ein rhetorischer Aufruf an die Hellenen. Neue Argumente finden sich nirgends, ein Lob verdient dies Schriftchen niemals.[1])

Zu den Apologien oder besser: den christlich paränetischen Schriften dieser Zeit gehört um ihrer schriftstellerischen Form willen wohl auch der früher so hochberühmte Brief an Diognet. Eben diese Schönheit der Diktion[2]), die im 2. Jahrhundert noch keinen Platz hat, rückt ihn in das dritte, wo nicht nur bedeutendere Menschen gleich (Clemens und) Origenes, sondern auch unbekannte Autoren wie der Verfasser der *Oratio* guten Stil zu schreiben wußten. Der Brief selbst ist nur eine Art Neuauflage des Aristides oder auch der noch älteren Gedanken des κήρυγμα Πέτρου. Zuerst wendet sich der Briefsteller gegen die Heiden, d. h. nur gegen ihren Götzendienst, den er nach allbekanntem Muster ohne jede Originalität bekämpft (2).[3]) Dann tadelt er (3 f.) die Juden, die es zwar besser als die Heiden machten, aber doch nicht auf der Höhe der Gotteserkenntnis ständen (= Aristides XIV), weil sie in die äußeren Dinge allen Gottesdienst setzten (3—4). Danach folgt die Darstellung des Christentums. Diese Sittenschilderung ist freilich ganz anders als die plastisch kräftige des Aristides[4]), die uns in das Ganze des christlichen Lebens hineinsehen läßt, sie ist durchaus hymnologisch, vergeistigt, charakterisierend, nicht pragmatisch. Gleichwohl läßt sie uns doch soviel erkennen, daß zur Zeit des Briefes das Christentum noch sehr mißliebig gewesen ist; der Verfasser betont gleich Tertullian

---

Menschen, der teils törichten, teils sittenlosen Götter (Menelaos — Demeter: Penelope — Aphrodite) scheint apologetisches Motiv: auch Tertull. *ad nat* II 14, 17 zieht die römischen Helden den Heroen vor.

1) Harnack sagt S. 644: „Den puritanischen Eifer des Redners wird niemand bekritteln, der erwägt, daß man sich an jenen Gedichten erst wieder freuen kann, nachdem sie durch einen scharfen Schnitt von allem Religiösen getrennt worden sind. Das hat die christliche Apologetik geleistet und damit der Menschheit einen Dienst getan, den weder Plato noch die Cyniker zu leisten vermochten." Das ist nur scheinbar wahr. Die Cyniker zuerst kommen hier nicht so sehr in Frage, da sie verhältnismäßig wenig Einfluß geübt haben, den Hauptstreit gegen die Sittenwelt Homers führten Epikureer und Skeptiker. Dann aber hat das gebildete Christentum, griechisch wie es geworden war, immer geschwankt zwischen der vom christlichen Geiste gebotenen Abneigung gegen Homer und einer heimlichen Zuneigung (vgl. z. B. Theodoret: *Graec. aff. cur.* II 6), die dann sogar in der oben behandelten mystischen Deutung des Dichters einen Kompromiß findet. Ferner hat ebenso das Heidentum gerade diese Frage, wie man die Lektüre der Dichter treiben solle, energisch behandelt, wofür Strabon p. 19 und besonders Plutarch: *Quomodo adulescens poetas audire debeat* Zeugen sind. (Vgl. S. 271, 4.) Die Auswahl, die z. B. Theodoret I 123 ff. treffen will, hat nichts Originelles an sich.
2) Norden *a. a. O.* zählt den Brief (bes. Kap. 5—7) zu dem Glänzendsten, was von Christen in griechischer Sprache geschrieben sei. Vgl. sonst noch Wilamowitz' *Griechisches Lesebuch* I 356. 3) Die Götzenbilder aus Stein, den wir sonst mit den Füßen treten = Lactant. *d. i.* II 2, 23 f.: Athanas. 13. Mit Recht rügt Harnack: *Gesch. der altchristl. Literatur* II 1, 515 die Blässe der Apologetik und die glatte Rhetorik der Kapitel 2—6. 4) Vgl. auch die Einleitung.

(*Ap.* 1), daß die Christen unbekannt seien und doch verurteilt würden, daß ihr Tod ihr Leben sei (5, 12), daß man sie für gute Taten strafe (4, 16), daß sie von Juden und Hellenen gleich verfolgt würden (17):. alles Dinge, die in zahlreichen Antithesen zu vielfältigem rhetorischen Ausdruck kommen. — In ähnlichem Stile geht es weiter. Sagte die Stoa, Gott sei im All, was die Seele im Leibe (S. 250, 5), so heißen jetzt die Christen die Seele der Welt; das ergibt eine neue Antithese: wie der Leib die Seele haßt, aber nicht umgekehrt, so werden die Christen von der Welt gehaßt, ohne diese Abneigung zu erwidern. Das 7. Kapitel bringt dann die Herrlichkeit Gottes zum Ausdruck, feiert die Sendung seines Sohnes und weist wieder auf die Standhaftigkeit der Christen hin, die, den wilden Tieren vorgeworfen, Sieger blieben und trotz aller Strafen sich vermehrten[1]: das beweise am sichersten die Kraft Gottes. Diesen haben die Heiden mit ihrer Verehrung der Elemente nicht begriffen; geoffenbart hat er sich in seinem Sohne, als es Zeit war (8—9, 2).[2] In ihm schenkte er uns zugleich alles (9, 3—6); diesen Gott soll Diognet nachahmend erschauen, sonst trifft ihn — so schließt die Apologie nach alter Weise — das Gericht.

Es ist eine literarische Arbeit, kein natürlicher Ausbruch des Herzens in Haß und Liebe, überall Pfeile, nirgends ein Schwert. Die rhetorischen Pointen bedeuten diesem Autor alles, er schwelgt in der Form, als ob er sich freute, daß ein Christ so schreiben, so den Spott der Heiden über den schlechten Gedankenausdruck ihrer Gegner widerlegen könne.

Zu den namenlosen oder pseudonymen Schriften des 3. Jahrhunderts gehören auch die zeitlich schwer zu fixierenden Klementinischen Schriften. Nach den Untersuchungen von H. Waitz[3] stammt die Grundschrift der Klementinen aus der Zeit zwischen 220 und 230 und ist in synkretistisch gerichteten, also katholisch denkenden Kreisen Roms entstanden. Auch in den apologetischen Stücken findet die Theologie[4] den Charakter dieser Zeit ausgeprägt, erkennt aber gleichwohl an, daß eine eingehende Untersuchung über das Verhältnis der Klementinen zu den Apologeten bis jetzt fehle.

Eine solche Untersuchung verspricht nicht gerade reiche Ergebnisse Wir haben schon oft gesehen, wie wenig Fortschritt in der Apologetik herrscht; die ältesten Motive kehren in den jüngsten Streitschriften immer wieder. Doch läßt sich immerhin einiges wenige erkennen[5], vermöge dessen wir einzelne allgemeinere chronologische Anhaltspunkte zu gewinnen vermöchten. Wir haben oben (S. 240, 12) gesehen, daß die griechische Apologetik des Clemens und namentlich des Origenes sich

---

1) Origenes: *c. C.* I 3; 26 f.; VII 26; Lactant. *d. i.* V 13, 1 S. 242, 1.
2) Das ist eine Entgegnung auf den heidnischen Einwand (Cels. bei Orig. IV 7; VI 78; vgl. oben S. 256), warum denn Gott so spät erst seinen Sohn gesandt habe. Hier im Diognetbriefe wird dies verhältnismäßig sehr ausführlich dargestellt: das bedeutet späte Zeit. 3) *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen. Texte u. Untersuchungen.* N. F. X. Bd. 4) Waitz S. 61, 3. Ich behandle die Klementinen hier, weil ihre zeitliche Einordnung noch nicht feststeht; vgl. S. 267. 5) Waitz *a. a. O.* findet, daß in den Klementinen das Heidentum schon an aggressiver Kraft verloren habe und die alten Vorwürfe, wie sie noch Justin zurückweisen müsse, nicht mehr erhoben würden. Das scheint mir hier nicht auszureichen

gegen den heidnischen Vorwurf der Sektenbildung wehren muß. Auch die Klementinen müssen entgegengesetzt der ältesten Apologetik zugeben, daß nicht alles im Christenlager so ganz in Ordnung sei. So sagen denn die *Homilien* XI 31: ὅ, τι γὰρ ἂν καλῶς γίνηται ἐν τῇ πλάνῃ, ἀπὸ τῆς ἀληθείας ἤρτηται, ὡς εἰ καί τι ἐν τῇ ἀληθείᾳ κακῶς γένοιτο, ἀπὸ τῆς πλάνης ἐστίν = *Rec.* VI 13 *Quia et si quid in vera religione non recte fit, non est dubium quin ab errore mutuatum sit.* Wir sehen deutlich, wie hypothetisch noch der Fall gesetzt wird, aber er wird immerhin doch angedeutet, und wir haben somit hier den Übergang von unbedingter Sicherheit des Glaubens an alles, was bei den Christen geschieht, zum offenen Bekenntnisse, daß manches besser sein könnte. — Ein zweites Moment bildet das Zitat des Chrysippos (*Hom.* V 18). Es handelt sich dabei um ein ἄρρητον des Philosophen, das uns außer bei Diogenes Laertius (VII 7, 187)[1]) noch in der patristischen Literatur entgegentritt. Theophilus (III 8) spricht nur kurz davon, Origenes schon weit ausführlicher (*c. C.* IV 48), und ebenso die Homilien: wer die patristische Literatur mit Verständnis zu lesen versteht, der weiß, daß das längere Zitat in der Regel das spätere ist, mithin, daß die Klementinen näher an Origenes als an Theophilus heranrücken.

Damit stimmt die eingehende Behandlung der heidnischen Mythologie und Religion. Natürlich werden sehr viele alte Argumente, wie dies gleich noch kurz berührt werden soll, mobilisiert. Aber fast nirgends finden wir eine so eingehende, geradezu liebevolle Widerlegung des Gegners. Mit einer Ausführlichkeit, die an den Alexandriner Clemens erinnert, werden die erotischen Abenteuer der Götter (*Hom.* V 12ff.; *Rec.* X 20ff.), die Katasterismen, die Göttergräber[2]) (*Hom.* V 23; *Rec.* X 24) angeführt; der wackere Autor gibt sich die Mühe einen ganzen heidnischen Brief, ein „Lob des Ehebruchs" einzurücken (*Hom.* V 10) und sogar einen Gegenbrief zu komponieren (21); er hat uns endlich wichtige Allegorien und orphische Vorstellungen (*Hom.* VI 2ff.; *Rec.* X 30ff.) übermittelt, die deutlich beweisen, daß man dem Heidentum auf diesem Gebiete der Gelehrsamkeit gewachsen sein wollte.[3]) Freilich tritt dagegen die Philosophie stark zurück; nichts weist auf ein anderes Studium als das der Handbücher hin[4]); wird doch Platon nur zweimal zitiert: es ist erstens (*Hom.* XV 8) die bekannte Stelle αἰτία ἑλομένου· θεὸς ἀναίτιος (vgl. S. 244; 103, 4), die falsch zitiert wird[5]), zweitens (*Rec.* VIII 20) *Timaios* 28b. Fügen wir hinzu, daß der Stil auch der apologetischen Teile ziemlich rhetorisch ist[6]), so werden wir uns mit Waitz' Ansetzung einverstanden erklären können.[7])

---

1) Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta* II 314, 1072. 2) Michaelis: *De origine indicis deorum cognominum* p. 85. 3) Diese Dinge bedürfen in ihrer Gesamtheit einer neuen Quellenuntersuchung, wie sie vortrefflich Michaelis versucht hat. 4) Zu *Rec.* VIII 15 vgl. Diels: *Doxographi* 250f. Auch die Bemerkungen der Philosophen über die ἁμαρτήματα (*Hom.* IV 20) brauchen nicht aus tiefem philosophischen Studium herzurühren. Aber die Erwiderung, das Beispiel vom Ehebruch liest sich doch schön. 5) Nämlich ἑλομένων. Aber vielleicht gehört dies Zitat nicht mehr in die Grundschrift hinein. 6) Auch ein Wortspiel (*Hom.* IV 11 ἀληθείας . . . συνηθείας) ist nicht verschmäht worden. 7) Die Homilien zitieren III 2 auch den Vers der *Oracula Sibyllina* III 35 (= 543; 786): ὃς οὐρανὸν ἔκτισε καὶ γῆν, aber dies ergibt kein Zeitmoment, da das Gedicht der Sibylle chronologisch schwer zu fixieren ist.

Eine Untersuchung endlich über die Behandlung der εἱμαρμένη und der Astrologie gehört nicht hierher, weil der Kampf gegen die Astrologen auch von den Heiden der nachchristlichen Jahrhunderte geführt worden ist (S. 244); auch hat Waitz über diese Dinge gehandelt (S. 256 ff.).[1])

Sehen wir uns nun die weiteren Argumente der Klementinen an, so bleiben diese allerdings, wie oben schon angedeutet, hinter dem Wesen der Polemik gegen die Götter zurück. Fanden wir hier ein gewisses Studium, eine nicht ohne Liebe geführte Arbeit, so können wir nicht dasselbe von der weiteren Auseinandersetzung mit den Heiden sagen: hier kehrt so vieles wieder, was wir schon bis zum Überdruß behandelt haben. So wird denn zuerst der Streit um die Idole (*Hom.* X 7 ff.; *Rec.* V 14 ff.) mit den gleichen Waffen des Angriffs wie der Verteidigung geführt. Wir wollen uns hier nicht in die Einzelheiten verlieren, sondern nur wenige Charakteristika hervorheben: da heißt es (*Rec.* V 15), der Stoff der Götzen könne besser verwendet werden (vgl. Firmic. Mat. 28, 6).[2]) Der alte Gemeinplatz von der Wehrlosigkeit, die die Bilder z. B. den Spinnen gegenüber haben[3]), kehrt wieder (*Hom.* X 22), es wird an gleicher Stelle auf die Steuern hingewiesen, die die Kaiser von ihnen genießen (Tertull. *Ap.* 13, 19 ff., Ps. Melito 4) u. ä. Natürlich erklären auch die Heiden hier wieder, daß sie die Götzen nicht anbeteten, sondern das πνεῦμα in ihnen (*Hom.* X 21; *Rec.* V 23)[4]), sie halten den Christen entgegen, Gott, der Feind der Idole, hätte doch lieber gleich alle Götzen vernichten sollen (*Hom.* XI 6; *Rec.* V 25)[5]), und erhalten die Antwort (*Rec. a. a. O.*) man solle Gott nicht dreinreden.[6]) Mit den alten Gründen wird dann auch der heidnische Hinweis auf die Pietätlosigkeit gegen die väterlichen Götter abgefertigt (*Hom.* IV 8; XI 13; *Rec.* V 30)[7]), und die aus Tertullian: *Ap.* 24, 12 ff. bekannte Antwort wird der heidnischen Erklärung, daß man einen Gott und mehrere Untergötter verehre, wie Cäsar ja auch seine Beamten habe (*Hom.* X 14; *Rec.* V 19).[8]) Desgleichen sind den Klementinen die ägyptischen Ausreden auf den Spott über die Tiergestalten der Landesgötter bekannt (*Hom.* X 17 ff.; *Rec.* V 21)[9]) wie der Einwurf: ihr Christen sucht durch den Schrecken zu wirken (*Hom.* XI 11; *Rec.* V 28).[10]) Schließlich unterscheidet sich auch die Dämonologie der Klementinen (*Hom.* IX 12 ff.; *Rec.* IV 15 ff.) in nichts von dem Glauben der ganzen Zeit[11]), von den Anschauungen der Platoniker und der christlichen Apologeten.

Eine wirklich bedeutende Rolle spielt also die Apologetik der Klementinen nicht. Man is auf einem Punkte, in der Widerlegung des

---

1) Bousset verlangt diese zwar in seiner Rezension des Waitzschen Buches (*Götting. gel. Anz.* 1905 S. 446). Er glaubt hier an hellenisch-philosophische Provenienz — mit vollstem Recht. Aber sehr viel mehr als diese Tatsache würde die Untersuchung, die übrigens für den ganzen antiken Determinismus zu führen ist, nicht ausgeben (vgl. oben S. 244, 1). 2) Später ward dies praktisch vollzogen: Sokrates, *hist. eccl.* V 16; eine Widerspiegelung des Vorgangs haben wir in dem Roman *Barlaam et Joasaph* p. 319. 3) Vgl. die Einleitung und S. 279. 4) Vgl. S. 77 f. 5) Vgl. S. 240. 6) Vgl. S. 240. 7) Hier haben wir die Entgegnung: wird jemand das schändliche Handwerk seines Vaters fortsetzen? Das ist, wie oben S. 241, 2 bemerkt, = Ps. Melito 12. 8) Vgl. S. 186; 241. 9) Vgl. die Einleitung und S. 259, 3. 10) Vgl. S. 96 11) Vgl. S. 219 ff.

Götterglaubens wieder mehr auf die Benutzung alter, guter Quellen[1]) zurückgegangen, aber mit der Philosophie ist es noch recht schwach bestellt. Wir haben es also mit einer Schrift zu tun, die in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts verfaßt sein mag.

* * *

Das wäre denn vorläufig einmal die griechische Apologetik bis etwa um die Mitte des 3. Jahrhunderts n. Chr. Wir haben es mit Ausnahme von Männern wie Clemens und Origenes wesentlich mit wackeren Leuten zu tun, die der hellenischen Polemik gegenüber zuerst fast waffenlos dastehend sich in der griechischen Philosophie nach Mitteln der Abwehr umsehen, und allmählich, ohne Überstürzung, ein Waffenstück nach dem andern finden, dessen Gebrauch zwar in unseren Augen nicht sehr wirksam ist, aber in der damaligen Welt, die auch die Heiden von der Tradition leben sah, seine Bedeutung haben mochte. Mehr aber als einen gewissen treuen Fleiß, um eines Teiles wenigstens der hellenischen παιδεία habhaft zu werden, können wir dem Durchschnitt dieser Braven nicht nachrühmen. Die Sachlage ändert sich erst mit dem stärkeren Hervortreten der gewaltigen Römer. Zwar ist deren Bildung zuerst auch nicht von überwältigender Fülle und Kraft und dementsprechend ihr wissenschaftlicher Sinn, wie wir es namentlich bei Laktanz beobachten werden, recht gering, aber es steckt in ihnen doch eine ganz andere Macht, eine Wucht der Persönlichkeit, die ihres Gleichen unter den Griechen nicht findet. Drei Namen, wie Tertullian, Laktanz, Augustin wiegen alle hellenischen Apologeten auf, so bedeutend Eusebios, namentlich als Gelehrter bleibt. Aber durch die Gelehrsamkeit werden diese Kämpfe nicht entschieden; der immer unbewußte Drang, daß eine neue Zeit kommen müsse, ja schon da sei, ist bei den Römern tiefer im starken Herzen mächtig als bei den feineren Hellenen. Welch eine fesselnde Persönlichkeit ist Gregor von Nazianz, dieser Bürger zweier Welten! Und doch, wie kläglich ist seine Polemik gegen Julian, wenn man damit Augustins Streit mit dem erlöschenden Heidentum vergleicht. Und wie im Großen, so im Kleinen In einer Schrift, wie der des Firmicus Maternus ist mehr Nerv als in der Polemik des Athanasius gegen die Heiden; der Ruf nach Verfolgung der Heiden mag uns fanatisch bedünken, aber er zeugt von Leidenschaft, und auf dem Wege goethescher „ruhiger Bildung“ geht es nun einmal in der Welt nicht vorwärts. Dem Römer wird aber diese Energie zum besten Teile durch das politische Interesse der Christenfrage gegeben. Wenn wir das lesen, was ein Minucius, ein Tertullian über den heidnischen Staat zu sagen haben, wenn wir dies mit den meist ziemlich loyalen Erklärungen der Griechen über ihr Verhältnis zum Staate vergleichen, so fühlen wir wohl, daß der alte kriegerische Geist noch in diesen späten Römern lebt.

---

1) Denn das dürfte doch wohl feststehen, daß hier ebensowenig eigne Kritik geübt wird wie bei den anderen Apologeten. Wann wird überhaupt wohl einmal diese Anschauung verschwinden, daß die Apologeten „geistesscharfe“ Bekämpfer des **alten** Heidentums gewesen seien!

Eigenartig, wie sich die römische Apologetik gleich ankündigt. Hier haben wir kein stammelndes Kerygma, keinen mühsam arbeitenden Aristides, keinen plump schimpfenden und unwissenden Tatian, sondern den Reigen der Apologeten eröffnet hier Minucius mit dem vielgepriesenen, ja wohl etwas zu sehr gefeierten Dialog *Octavius*. Freilich fühlen wir uns hier gleich gehemmt. Man hat unter vielen anderen Gründen gegen die frühe Ansetzung des Minucius auch das Argument betont, der abgeklärte Charakter, der reinere Stil des Dialogs verlange seine Einreihung in die Apologetik nach Tertullian.[1]) Für unser Gesamtbild von der römischen Apologetik wäre dies ziemlich gleichgültig; ihr Eindruck würde im Gegenteil vielleicht noch größer sein, wenn die Spitze nicht Minucius, sondern der gewaltige Tertullian bildete.

Aber Minucius läßt sich doch wohl nicht mehr von dem Platze verdrängen, den ihm die Mehrzahl der Forscher gegeben hat.[2]) Es ist zwar richtig, daß die Zusammenstellung der Berührungspunkte mit Tertullian zu einem guten Teile sowohl für die Priorität des Einen, wie für die des Anderen ausgebeutet werden kann, und Harnack hat dies Spiel der Parteien geistreich mit der Sanduhr verglichen. Aber es ist nicht gerecht, wenn man in diesen Vergleichungen nichts als „Tabellen und Wortklaubereien" findet und es nicht zufällig nennt, daß gerade zwei Franzosen, Massebieau und Monceaux für Tertullian eingetreten seien.[3]) Es wäre denn doch sehr wunderbar, wenn keiner von den vielen Vergleichungspunkten in beiden Autoren irgend etwas ergeben sollte. Ich möchte daher, ohne die Frage in ihrer ganzen Breite wieder aufzurollen, doch auf einige Stellen den Blick des Lesers lenken, auf die das Bild von der Sanduhr nicht passen dürfte, wo die gegenteiligen Meinungen sich nicht gegenseitig aufheben können. Es ist m. E. ausgeschlossen, daß an der viel behandelten Stelle: Tertull. 10, 26 = Minuc. 21, 4, wo ersterer Diodor, Thallus, Cassius Severus, Nepos, letzterer Nepos, Cassius, Thallus und Diodor nennt, dieser jenen korrigiert und den falschen Namen Severus (für Hemina) weggelassen und nicht vielmehr Tertullian, der überhaupt oft viel größere Fülle besitzt, Minucius falsch benutzt habe.[4]) Wie sollen wir denn auch glauben, daß ein Minucius,

---

1) Harnack: *Geschichte der altchristlichen Literatur II 2, 328.* 2) Die Literatur dieser Frage ist bekanntlich unabsehbar. Man findet das Wichtigste bei H. Bönig: *Marcus Minucius Felix, ein Beitrag zur Geschichte der altchristlichen Literatur.* Jahresbericht des städtischen Realgymnasiums zu Königsberg i. Pr. 1896/7; Bardenhewer: *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I S. 314. Neuerdings sind noch drei Arbeiten zu verzeichnen: Ramorino, *Atti del Congresso internazionale di scienze storiche.* Roma 1903 (die ich nicht gelesen habe); Kroll: *Rhein. Mus.* N. F. LX S. 307 ff.; Dessau: *Hermes* XL 373—386. 3) Harnack *a. a. O.* S. 324; 326. 4) Vgl. darüber auch das vortreffliche Universitätsprogramm von E. Norden (1897): *De Minucii Felicis aetate et genere dicendi* p. 9. Kroll *a. a. O.* weist dagegen darauf hin, daß derselbe Fehler auch *ad nat.* II 12 angenommen werden müßte: ich finde dies bei dem Verhältnisse des Apologeticum und der letztgenannten Bücher keinen entscheidenden Gegengrund. Daß ferner Thallus bei Tertullian öfter als bei Minucius erscheint, der ihn nur einmal aus Tertullian entnommen habe, kommt mir auch nicht schlagend vor: warum sollte Tertullian, da er sonst seine Vorlagen so sehr zu entwickeln strebt, nicht auch noch neue Zusätze aus der ihm doch nicht nur durch Minucius bekannten Literatur machen?

stets seinen Vorgängern auf den Fersen, entweder dessen Fehler berichtigend oder seine wilden, strudelnden Gedanken zähmend und eindämmend, trotz dieser steten Abschwächungen noch einen Charakter hätte bewahren und den meisten Forschern einen Eindruck davon hätte machen können! — Doch dies nebenbei; ich möchte noch zwei andere m. E. ebenso wirksame Stellen vorlegen. Da ist von Wichtigkeit Tert. 12, 29. Es handelt sich um die bekannte Gemeinstelle von der Ohnmacht der Götterstatuen (S. 276), *quas milvi et mures et araneae intellegunt.* Minucius sagt ähnlich, nicht gleich: 24, 1 *mures, hirundines, milvi non sentire eos sciunt .... araneae vero faciem eius intexunt* . . . Natürlich, die Sache ist ja wohl ganz einfach, er hat empfunden, daß bei Tertullian etwas fehle und aus einer Quelle wie Clemens (*Protr.* IV 52), die auch die Schwalben[1]) nennt, mit großer Genauigkeit arbeitend diese Tiere noch als ganz besonders wichtig eingesetzt. Nein, ich denke, es ist hier wohl klar, wer Original ist, wer Nachahmer: Tertullian hat die unwesentlichen Schwalben fortgelassen. Interessanter, wenn auch nicht entscheidender ist die Vergleichung von Tert. 12 und Minucius 23, 10ff Minucius verfolgt nach bekanntem Muster (Lukian: *Gall.* 24) den ganzen Werdeprozeß einer Götterstatue, wie das Ding gehauen, geklopft, gehobelt werde, Tertullian vergleicht mit diesem Vorgange die Behandlung der Christen. Welche Darstellung ist älter, die einfache des Minucius, die sich auch noch dadurch empfiehlt, daß sie samt dem (24, 1) folgenden Hinweis auf die Gleichgültigkeit der Tiere gegen die Statuen aus derselben hellenischen Quelle stammt wie die obige Lukianstelle, oder die pointierte des Tertullian? Werden wir doch überhaupt die Beobachtung machen, daß Tertullian da, wo er ein Vorbild nachahmt, besonders gesucht schreibt und immer neue Brillanten aufzusetzen bestrebt ist.[2])

1) Dasselbe hat auch Arnobius VI 16. 2) Es ist nötig, hier auch noch die anderen Gründe Harnacks zu besprechen, der sich an die beiden oben genannten Franzosen (Massebieau: *Revue de l'histoire des religions. vol. 15. 1887* p. 316—346; Monceaux: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne I* p. 463—508) anschließend eine Reihe von Thesen gegen die fast schon allgemein gewordene Bevorzugung des Minucius als des älteren Apologeten gerichtet hat. Über Hieronymus (*de vir. illustr.* 58; *ep. 83 ad Magnum*; 35 *ad Heliod. epitaph. Nepot.*; 30 *apol. ad Pamm. pro libr. adv. Jovin.*; *comment. in Isai. prophet. VIII praef.*) und Lactantius (*d. i.* V 1, 22) will ich nichts weiter sagen, da läßt sich nichts entscheiden. Recht muß man H. geben in seiner Ablehnung der von Forschern wie Hartel *Zeitschrift für österreichische Gymnasien 1869* S. 397) angenommenen gemeinsamen Quelle (an die auch Leo glaubt: Dessau *a. a. O.* 378): ich möchte doch den bedeutenden Apologeten, der so viele Argumente vorgebracht und so wuchtige Worte gegen die Römerherrschaft ausgesprochen, näher kennen lernen (Bönig *a. a. O.* S. 24). Desgleichen ist es unmöglich, die Beziehung des Minucius auf Fronto (9, 6; 31, 2) irgendwie chronologisch zu verwerten, noch gar mit Schanz (*Rhein. Mus.* L S. 114; *Geschichte der römischen Literatur*² III 2, S. 272) weitgehende Folgerungen daraus zu entwickeln. Aber diese notwendigen Einräumungen können uns doch nicht den weiteren Thesen H.'s geneigt machen. Daß aus Minucius die Einbürgerung des Christentums in der römischen Beamtenwelt, die erst seit Commodus nachweisbar sei, hervorgehe, ist schwer zur Evidenz zu bringen. Ebenso anfechtbar scheinen mir die Bemerkungen über die Stimmung des Buches gegen die Heiden, gegen den Staat, über die Sprache, die es über die eigenen Märtyrer führt. Daß heidnische Verfolgungen hier weit zurückliegen, trotz einiger Exekutionen, ist nicht notwendig: Octavius, der doch nur ein Typus ist, hat als Richter eine Anzahl Fälle abzuurteilen

Treten wir nun Minucius selbst näher, so ist soviel sicher, daß er die römische Apologetik aufs glücklichste eröffnet. Freilich darf man bei ihm keinen besonderen Tiefsinn erwarten, die allermeisten seiner Argumente sind die der griechischen Apologetik, ohne daß doch bestimmte Muster gezeigt werden könnten.[1]) Wir haben diese Tatsache der Wieder-

gehabt (28, 3). Ferner soll der Spott über den heidnischen Staat dessen Herabsinken im 3. Jahrhundert indizieren. Da läßt sich weder für noch gegen etwas ausmachen (Dessau 379). Aber ich möchte doch fragen: Da nationales Unglück stets die Heiden gegen die Christen als die Urheber des Elends treibt, warum fehlt bei Minucius der Hinweis auf dies Vorgehen und bei Tertullian nicht? Die übermütige theatralische Sprache Cyprians über die Märtyrer bei Minucius (37) wiederzufinden, überlasse ich dem Geschmacke jedes Lesers; Norden, dem diese Dinge doch wohl geläufiger als den meisten anderen Forschern sind, hat gerade um seines Stils willen Minucius vor Tertullian gesetzt, während Harnack uns darauf hinweist, daß Minucius' Sprache nicht die der Fronto- und Gelliusschüler sei, sondern der Schule des Virgil und Cicero, d. h. der 1. Hälfte des 3. Jahrhunderts: wer gegen Frontos Anschauungen polemisiert, wird leicht auch von seinem Stil nichts wissen wollen, sondern sich an den von Fronto bekämpften Seneca halten (F. X. Burger: *Minucius und Seneca. München 1904*). Wenn Harnack dann noch behauptet, die rein philosophische Christlichkeit des Minucius sei ein Destillationsprodukt, das im 2. Jahrhundert nicht zu erwarten sei, so läßt sich leicht damit antworten, daß wir hier eine Arbeit vor uns haben, die zu einem Teile noch am griechischen Gängelbande geht, bis Tertullian und Laktanz dieses zu zerreißen suchen. — Ähnlich steht es mit einzelnen Vorstellungen, die Harnack dem 2. Jahrhundert nicht entsprechend findet. Der *sacerdos* (9, 4; 28, 10) wie die *sacraria* (9, 1) sollen erst einer späteren Zeit angehören. Aber nun frage ich: wie sollte denn wohl der hier redende heidnische Gegner die Leiter der Gottesdienste bei den Christen, wie die Kultstätten anders als mit diesem völlig farblosen Namen bezeichnen? Daß Tertullian endlich den Minucius in anderen Schriften nicht benutzt hat, liegt am Stilunterschiede der Apologie an sich und der sonstigen christlichen Schriftstellerei. — Diese Ausführungen waren schon niedergeschrieben, als ich einen Teil meiner Einwendungen gegen Harnack durch Krüger: *Götting. gel. Anz.* 1905 S. 36 ff. bestätigt fand. — Sehr eigentümlich berühren mich Dessaus Ausführungen. Daß ich zwar in einigen Punkten mit ihm übereinstimme, habe ich schon angedeutet. Aber seine These, daß Cäcilius Natalis der inschriftlich bekannte (CIL VIII 6996; 7094—7098), der Veranstalter großer, den Christen verhaßter Volkslustbarkeiten, ein Hort und Stolz der Heidenwelt gewesen, dann bekehrt, Bischof der Theodotianer (Euseb. *h. eccl.* V 28, 8 ff.) geworden sei, um für diese seine sektiererische Ausschweifung Abbitte zu leisten: das ist doch etwas viel Lebensinhalt auf einmal für einen noch unbekannten Mann. Daß die bei Minucius mangelnde Logoslehre eben auf diese Theodotianer hindeute, daß Natalis auch bei Minucius als sehr erregbare Persönlichkeit erscheine, sind für mich wenig überzeugende Nebengründe. Ich halte dem entgegen, daß, wenn wirklich eine bedeutende heidnische Magistratsperson aus Cirta Christ geworden wäre, die Christen nach ihrer Gewohnheit darüber Lärm geschlagen hätten, wie sie es z. B. gelegentlich des Martyriums des Apollonios getan haben (vgl. meine Abhandlung 283). Hier steht von diesem Erfolge des Christentums nichts, gar nichts. Wenn es ferner noch einmal einen dritten Natalis außer dem bei Minucius und Euseb erwähnten gegeben hat (Cyprian ed. *Hartel* I p. 460), so ist es nicht notwendig, daß Nr. 1 und 2 zusammenfallen müssen. Den Mangel der Logoslehre darf man endlich nicht so künstlich wie Dessau erklären: gerade dieser charakterisiert gut den Anfang der römischen Apologetik, wie doch auch bei Aristides noch nichts vom Logos steht. — Die letzte Entscheidung über die Frage muß ein Kommentar zu Tertullians Apologeticum bringen.

1) Kroll *a. a. O.* S. 310. — Man hat an Athenagoras gedacht, aber jede Vergleichung zeugt eher von einer allgemeinen apologetischen Bildung als von genauer Benutzung. Bönig *a. a. O.* S. 21.

kehr alter Motive schon vielfach in den vorangegangenen Teilen dieses Buches konstatiert und brauchen daher nicht noch einzelne Beispiele zu geben: wie die von Cäcilius (5—13) angeführten religiösen Anschauungen der Heiden und ihre Gegengründe gegen das Christentum nichts als eine umfassende Zusammenstellung der Einzelpolemik bedeutet[1], so bringt auch die Erwiderung zumeist nur die alten Motive. Freilich ist, obwohl wir überall alte Freunde wiederfinden, nicht jederzeit die allerbreiteste Heerstraße benutzt worden. Minucius erklärt den Götzenkult (20, 5) auf jene historische Weise, die wir oben (vgl. die Einleitung) in hellenischen Schriften fanden und der wir hier und da, nicht allzu oft, bei Juden und Christen wieder begegnen; er fragt, warum denn nicht die ganze Welt von den Söhnen der Götter angefüllt sei, ein Argument, das ebenfalls sonst nicht allzu häufige Verwendung findet[2]; er zitiert eine Trugschrift, den Brief Alexanders an seine Mutter, die im Apologetenlager in selbständiger Weise nur von Athenagoras (XXVIII) und Augustin (*d. c. d.* VIII 5) genannt wird (vgl. S. 223)[3]; sein Hinweis auf den Kannibalismus der Amphitheater (30, 6), da die Menschen nachher vom Fleische der mordenden Bestien äßen, steht allein und findet sich nur bei Tertullian *Ap.* 9, 56 wieder (S. 240, 1) ebenso wie der Vergleich des immerwährenden Höllenfeuers mit dem Feuer des Blitzes und der Vulkane (35, 3 ∼ Tert. 48, 86). Minucius selbst ist, wie er denn Ciceros Schriften, d. h. namentlich *de natura deorum* und *de divinatione* benutzt, gleich Athenagoras auch überzeugt, daß vieles im Christentum sich mit der Philosophie decke (20, 1 *aut nunc Christianos philosophos esse aut philosophos iam tunc fuisse Christianos*[4]), eine Anschauung, die schon Tertullian nicht mehr teilen sollte, so hoch auch er noch Seneca stellt. Gleichwohl zeigt er ähnlich manchem seiner Zeitgenossen keine selbständige Kenntnis Platons[5], noch eine unbedingte Schätzung des Philosophen, dessen Meinung von Gott er zwar (19, 13) fast „himmlisch" nennt, dessen Lehre aber von der Metensomatose er wie

1) Ich erinnere hier nur kurz an die alten Vorwürfe vom plebejischen, muckerhaften Treiben der Christen (8, 4), eine Stelle, die sich nahe mit Aristides *or.* XLVI p. 403 *Dind.* berührt (*latebrosa et lucifuga natio, in publicum muta, in angulis garrula:* τὰ μὲν ἄλλ' ἀφωνότεροι τῆς σκιᾶς τῆς ἑαυτῶν, ἐπειδὰν δὲ κακῶς τινας εἰπεῖν δέῃ καὶ διαβαλεῖν, τῷ Δωδωναίῳ μὲν οὐκ ἂν εἰκάσαις αὐτοὺς χαλκείῳ, μὴ γάρ, ὦ Ζεῦ, ταῖς δ' ἐμπίσι ταῖς ἐν τῷ σκότῳ βομβούσαις), vom Christengott, den man nicht zeigen könne (10, 5), an die Polemik gegen die Auferstehung (11), an das Argument der Hilflosigkeit der Christen gegenüber ihren Feinden (12, 2). 2) Nämlich bei der von Theophilus II 3, 2 zitierten Sibylle, die ich wegen dieser Argumentation trotz theologischen Widerspruchs für eine doppelte „Fälschung" halte, dann bei Arnob. III 9 = Minucius: Lactant. *d. i.* I 16, 5—6; Euseb. *Constantini orat. ad. sanct. coet.* 4. 3) Ebenso berührt Minucius auch wohl Sagen, die sonst in dieser Literatur nicht allzu häufig sind, so z. B. den Katasterismos des Ganymed 23, 7 = Clement. *Hom.* V 17. 4) 32, 4 ff. sind ferner sehr stoisch. 5) 19, 14 wird die aus so vielen Zitaten der Zeit bekannte Stelle *Tim.* 28 c zitiert; der Hinweis auf elementare Wasserfluten und Feuersbrünste (34, 4 = *Tim.* 22 cd; 41 a) ist ebenfalls ein Gemeinplatz (Celsus bei Orig. IV 64), Platons Auseinandersetzung über die Dämonen (*Sympos.* 202 e) konnte Minucius (26, 12) leicht aus irgend einem gleichzeitigen Schriftsteller, wie z. B. Apuleius (*de deo Socratis* 4) entnehmen, ebenso ist auch die platonische Lehre der Metensomatose (34, 6) τόπος (S. 237). Und daß er wirklich Platon nicht gelesen hat, beweist wohl die Annahme, daß Platon von Engeln gesprochen habe (26, 12 *nonne et angelos sine negotio narrat et daemonas?*).

andere aus nur halbem Verständnisse der christlichen Lehren ableitet. Daß ihm demnach Sokrates, dessen Daimonion er gleich seinen Zeitgenossen falsch erklärt (26, 9), nur ein *scurra* ist (38, 5), was er aus Cicero (*de n. d.* I 34, 93) entnimmt, bleibt nur allzu verständlich.

Dafür setzt er denn nun mit der ganzen Wucht des Römers ein, wo es sich um die Frage nach dem historischen Rechte des römischen Gottesdienstes handelt. Wie matt antworten doch im letzten Grunde die christlichen Griechen, wenn die heidnischen sie fragen, warum man die väterliche Sitte aufgeben solle: soll denn jeder Sohn des bösen Vaters Handwerk fortsetzen? Soll man nicht auch wieder zu den Urzuständen der Menschheit zurückkehren? (S. 241, 2; 255). Das ist das Gelispel brustkranker Sophistenweisheit, die Tuba des Römers hat anderen Klang. Wir mögen es unpatriotisch finden, daß Minucius (25 f.) einen energischen Strich durch die römische Geschichte zieht, aber es hat etwas Erfrischendes, diese Vorurteilslosigkeit, dieser Haß, der sich über Tertullian noch bis auf Augustin fortpflanzt. Für Minucius ist die römische Vorgeschichte nur eine Kette von Verbrechen, die römische Größe baut sich aus dem Ruin der Welt auf, die Römer danken ihre Macht nicht ihrer Religiosität, sondern ihre Übergriffe haben nur nie Strafe gefunden. Und dann diese einfältigen Götter, unter denen sich solch ein Wesen wie die *Febris* befinden kann! In diesem gewaltigen Stile geht es weiter; das Motiv wird hier angegeben, das noch Jahrhunderte lang mit unverminderter Kraft fortwirken sollte.

Was die römische Apologetik geleistet, begreift sich für die Zeit des zweiten zum dritten Jahrhundert wesentlich im Namen Tertullians. Vergegenwärtigen wir uns, welche Last der Tradition schon damals sich auf den wälzte, der es unternahm, eine Apologie zu schreiben: ein fester Stil war gegeben, die Beispiele, die Gemeinplätze waren angewiesen; man sieht kaum, welche Freiheit das Individuum noch gewinnen konnte. Auch Minucius, so originell er gelegentlich den Griechen gegenüber ist, leidet schon unter der Tradition. Für Tertullians mächtige Natur bedeutet die Masse der Gemeinplätze, der vorgezeichnete Gang der Apologie nicht den mindesten Zwang. Was uns bei den Griechen langweilt, die Widerlegung der herkömmlichen Beschuldigungen gegen die christliche Sittlichkeit, die Polemik gegen die tausendmal totgeschlagene Götterwelt und den ebenso oft erlegten Götzendienst: dies und vieles andere setzt Tertullian stets in neues Licht, er weiß jedem Argumente, das wir längst erledigt glaubten, wieder viele — oft zuviele — neue Seiten abzugewinnen, er entwickelt ein wahres Raffinement der Dialektik. Tertullian ist kein Gelehrter[1], er nimmt den Stoff daher, woher er ihn bekommen kann, er benutzt die griechischen Apologeten und übernimmt vieles aus Minucius. Er ist ein Publizist, in dem die antike Sophistik einen ihrer größten, ihrer verdientesten Triumphe feiert. Er schüttelt

1) Dafür zeugt bekanntlich im *Apologeticum* die Stelle (46, 92), wo er den Philosophen Hippias von Elis mit dem Tyrannen von Athen verwechselt; die Geschichte von Simonides und Hieron (Minuc. 13, 4 = Cic. *de n. d.* I 22, 60) wird (46, 44 = *ad nat.* II 2) dem Thales und Krösus zugeschrieben, wenn hier nicht eine andere Quelle vorliegt. Die Chronologie ist ihm unbehaglich (19, 26), als echter Christ haßt er die Anatomie (*de an.* 10, 9). Der Stoff gilt ihm wenig, die Pointe alles.

die überkommenen, oft sehr einfachen Gedanken in seinem Kaleidoskop, bis sie alle möglichen Formen annehmen, dieselbe Reihe in vielfachster Pointe glitzert.[1]) Keiner zeigt darum mehr, welcher Nerv sich im Christentume spannte. — Ich will hier nicht weiter theoretisieren, sondern gleich ein paar Beispiele anführen, die uns lehren sollen, wie sehr Tertullian, trotzdem er die Griechen kennt und benutzt[2]), seine allereigensten Wege wandelt. Die griechische Apologetik deutet nach älterem Muster (S. 102) darauf hin, daß das Christentum die Menschen bessere (Justin *Ap.* I 12, 1; 15, 7; II 2); das ist dem Afrikaner viel zu unplastisch, er bringt an Stelle des einen von Justin angeführten Falles (II 2) gleich eine ganze Menge von Beispielen aus eigner Fantasie bei (3). Wenn die Griechen die Beschuldigung des Kannibalismus und Inzestes durch den Hinweis auf die Sittlichkeit der Christen zu entkräften suchen (vgl. z. B. Athenag. XXXI S. 230), so geht der praktische und energische Römer den Dingen selbst zu Leibe: Wer hat je solch ein gemordetes Kind gefunden? welcher *pater sacrorum* würde wohl den Neophyten feierlich auf Kindesmord verpflichten (7; 8)! und erst später (9, 35) folgt dann die Widerlegung auf Grund der christlichen Moral. Die Griechen weisen ernst darauf hin, welches Elend durch die Aussetzung von Kindern, die nachher doch nicht zugrunde gingen, entstehen könne (Justin: *Ap.* I 27, 3; Clemens Al. *Paed.* III 3, 21 παιδὶ πορνεύcαντι καὶ μαχλώcαιc θυγατράcιν ἀγνοήcαντεc πολλάκιc μίγνυνται πατέρεc οὐ μεμνημένοι τῶν ἐκτεθέντων παιδίων), und auch Minucius faßt den Fall noch allgemein (31, 4). Anders Tertullian; er setzt an Stelle des allgemeinen Falles (*Ap.* 9, 89) einmal auch die spezielle Erfahrung (*ad nat.* I 16, 28), indem er uns mit Nennung des Namens einen Inzest mitteilt, den er entweder wirklich erlebt — so wollen wir es uns denken — oder fingiert hat. Die Griechen erklären, daß sie für den Kaiser beten (Justin: *Ap.* I 17, 3; Orig. *c. C.* VIII 73): der rasende Römer ruft: beim Gebete für unsern Kaiser sollen uns eure Foltern treffen, eure Bestien anspringen (*Ap.* 30, 30)! Ist es der häufige Refrain der Griechen bis auf die späteste Zeit, daß sich die Philosophen untereinander widersprächen, daß aber doch einiges Wahre durch ein halbes Verständnis der Bibel in die hellenischen Lehren eingedrungen sei, so

1) Norden: *Die antike Kunstprosa* II 606 ff. 2) Ohne dies Thema irgendwie erschöpfen zu wollen, möchte ich hier doch einige Beispiele zur kurzen Orientierung über dies Verhältnis anführen. Justin (*Ap.* I 26, 2) scheint benutzt (*Ap.* 13, 38), aus Tatian (2) stammt 46, 85 (Aristoteles schmeichelt Alexander; Plato *ventris gratia* verkauft), wie sich an diesen (9: Katasterismos der Erigona) *ad nat.* II 15 anlehnt; an Athenagoras X erinnert *Ap.* 21, 61 (Vergleich mit dem Sonnenstrahle); 2 (, 60) hat der Vergleich der Behandlung der Verbrecher mit der der Christen sein Analogon bei Justin: *Ap.* I 4; Tat. 27; Athenag. II; 14, 4 ff. ist ein altbekannter Gemeinplatz (vgl. S. 203 f.). Die Platonstelle (24, 14; *Phaidr.* 246 e) konnte Tertullian bei Athenagoras XXIII oder sonstwo entsprechend ihrer Beliebtheit (S. 213) finden; der bekannte Satz des *Timaios* 28 c bei Tertull. 46, 49 stammt aus Minucius 19, 14 wie ebendaher (26, 12) die Angabe über platonische Engel (22, 13). Noch will ich hinzufügen, daß die herodoteische Geschichte (I 47) vom Orakel des Apollo über Krösus' Schildkrötengericht (22, 46) ein bekannter τόποc ist und bei Maximus Tyrius (XVII 6) wie bei Lukian (*Bis acc.* 1) vorkommt. Tertullian schöpft also fast überall aus Sekundärquellen.

faßt Tertullian alles dies, dazu noch die häretischen Meinungen in einem Kern- und Kraftsatze zusammen (47, 61): *Omnia adversus veritatem de ipsa veritate constructa sunt* . . . Suchen die griechischen Apologeten den forschenden philosophischen Fragen ihrer Feinde mit der ziemlich resignierten Erklärung zu entgehen, daß, wenn sie irrten, dies doch nur sie träfe (S. 243), so erwidert Tertullian dem Gegner, der sich über die Freudlosigkeit der Christen ärgert, in ähnlichem Sinne, aber kräftiger (38, 17): *Quo vos offendimus, si alias praesumimus voluptates? Si oblectari novisse volumus, nostra iniuria est, si forte, non vestra. Sed reprobamus, quae placent vobis. Nec vos nostra delectant.* Die Griechen höhnen über die Götzen in getriebener Arbeit, an denen alle möglichen Instrumente tätig seien (S. 279): der grimmige Römer findet die Pointe: so wie mit euren Götzen geht ihr mit uns um (12). Ihr kennt uns nicht! ruft die griechische Apologetik dem Feinde zu (Justin I 4): Tertullian entwickelt daraus mit großer Geschicktheit den Satz, daß die Christen gerade aus solchen hervorgegangen seien, die diese Lehre kennen lernen wollten (1, 35). — Eine Pointe allein aber genügt ihm gar nicht immer. Die Griechen hatten, wie öfter bemerkt, allerhand sophistische Antworten auf die heidnische Frage gehabt, warum man den väterlichen Brauch verlassen solle; Tertullian antwortet, indem er (6) die echt römische Gegenfrage stellt, warum man denn allerhand alte nützliche Gesetze abgeschafft, warum man früher verbotene häßliche Götter eingeführt; er schlägt somit einen doppelten Hieb.

Freilich: das geht nun schon nicht mehr nahe am Sophismus vorbei, sondern ist schon eine recht kräftige Probe davon. Im zweiten Kapitel ferner, das geradezu von einem Antithesen-Gerase durchstürmt wird, will der Autor dialektisch die Unschuld der Christen erweisen. Er behandelt die auch von Minucius (28, 3) gegeißelte Sinnwidrigkeit, aus den Christen falsche Geständnisse zu erpressen, und schließt daraus, daß man die Christen anders behandle als die Verbrecher, daß sie somit keine Verbrecher seien. Ähnlich macht er es mit Traians bekanntem Reskript an Plinius (2, 34); gerade hier können wir ihn ja einmal trefflich kontrollieren. Das Reskript hat diesen Wortlaut (Plin. et Trai. *ep.* XCVII): *conquirendi non sunt: si deferantur et arguantur, puniendi sunt, ita tamen, ut, qui negaverit se Christianum esse idque re ipsa manifestum fecerit, id est supplicando dis nostris, quamvis suspectus in praeteritum, veniam ex paenitentia impetret*; es folgt das Verbot anonymer Angeberei. Daraus macht Tertullian (2, 42): *Tunc Traianus rescripsit hoc genus inquirendos quidem non esse, oblatos vero puniri oportere*, um dann gegen diese Umformung und Verstümmelung seine Antithesen zu hetzen: *O sententiam necessitate confusam! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saevit, dissimulat et animadvertit. Quid temetipsam, censura, circumvenis? Si damnas, cur non et inquiris? si non inquiris, cur non et absolvis?* usw.

Haben wir nun mehrfach gesehen, wie praktisch der feurige Römer die griechische Tradition umgestaltet[1]), so ist er vollends da groß, wo

1) Es sei mir vergönnt, hier noch ein Beispiel anzuführen. Daß die Götter die Zukunft nicht zu erkennen vermögen, ist ein alter Gemeinplatz der

es sich um nationalrömische Fragen handelt. Hier lassen sich die Griechen wie bemerkt mit ihrer schwächlichen Behauptung: wir sind doch auch ganz brave Bürger, gar nicht mehr zum Vergleich heranziehen. Gewiß ist Tertullians Verteidigung, daß die Christen nicht Staatsfeinde seien, ebenso unlogisch — verbietet er doch den Soldatendienst und schmäht Roms Geschichte — wie auch wohl sophistisch, aber ein mächtiger Geist durchbebt gleichwohl seine markigen Sätze, wenn er erklärt (33—36): Indem ich Cäsar unter Gott stelle, empfehle ich jenen diesem. Der Imperator ist ein Mensch und muß Gott weichen. Auch auf dem Triumphwagen wird ihm solches zugerufen: das macht ihn größer. Auch Augustus wollte nicht „Herr" heißen. Der „Vater des Vaterlandes" ist kein Herr; „Vater" klingt auch traulicher. Das ist kein Gott, dem Gott nötig ist. — Das ist also unsere Staatsfeindschaft, daß wir dem Kaiser andere Ehren darbringen. Wir machen den Staat nicht zur Garküche. — Dazu stammen alle Kaisermorde von Römern, Nichtchristen. Und doch opferten diese für den Kaiser. — — — Feinde sind solche Römer; warum heißen wir nicht Römer, die wir nur für Feinde gelten? Wir können nicht Nichtrömer und Feinde sein, wo die Römer Feinde sind. — — — Wir behandeln alle Menschen gleich; was wir niemandem antun dürfen, das fügen wir auch dem nicht zu, der durch Gott so hoch steht. — Und auch das 25. Kapitel, obwohl es viel aus Minucius (25) entnommen hat, und namentlich die Kapitel 11 und 15 des 2. Buches *ad nationes* besitzen eine eigne Größe. Wie köstlich häuft der Apologet die Feld-, Wald- und Wiesengötter, die Roms Größe begründet haben sollen, wie scharf zeigt er, daß die geringfügigen Anfänge der römischen Religion auch sehr bescheidenen staatlichen Zuständen entsprachen (25, 59).

Doch noch einmal muß ich, trotz solchen Rühmens, hervorheben, daß Tertullian ein Sophist bleibt und mehr, als wir heute für recht halten würden, seine Waffen daher nimmt, woher er sie immer erhalten kann. Das zeigt sich namentlich in seiner Stellung zur Philosophie. Spielt er zuerst (46, 10ff.) mit dem bekannten Gedanken, warum man die Christen schlechter als die Philosophen behandle, die doch auch die Religion angegriffen hätten (vgl. S. 101 oben), so scheint er danach seine wahre Meinung über den gewaltigen Unterschied zwischen den Philosophen und den Christen in den Worten zu offenbaren: *adeo neque de scientia neque de disciplina, ut putatis, aequamur.* Aber leider ist's eben nur Schein, heimlich sucht er doch im Philosophenlager nach einem verlorenen Geschoß; denn sein vielgerühmtes Wort (18, 23): *Fiunt, non nascuntur Christiani* ist, was man nicht vergessen sollte, die Umsetzung von Seneca: *de ira* II 10, 6 *quia scit ⟨sapiens⟩ neminem nasci sapientem, sed fieri.* — Um Tertullian hier gerecht zu werden, müßte man einen Kommentar zum Apologeticum schreiben. Wir bedürfen seiner dringend. Erst dann, wenn in eingehendster Prüfung seine Argumente und sein Gedankengang an seinen Vorbildern gemessen sein werden, kann sein Vollwert für die Apologetik erkannt werden. Hier genüge uns wieder neu festzustellen,

griechischen Apologetik (S. 205). Tertullian erweitert ihn wieder aufs glücklichste, indem er darauf hinweist (25, 24), daß der *archigallus* noch für den Kaiser betete, als dieser schon gestorben war.

daß bis auf Augustin auf diesem Felde ihm kein Nebenbuhler erwachsen ist, weder seinen Fehlern, noch seinen Tugenden, die beide in einem ganz inkommensurablen Wesen wurzeln.

* * *

Die römische Apologetik nach Tertullian zeigt lange Zeit wenig bedeutende Leistungen.[1] Es ist bekannt, wie unselbständig Cyprian als Verteidiger des christlichen Glaubens ist; die Klagen, die er, an Donat schreibend, über die Entsittlichung der Welt, die greulichen Fechterspiele häuft, die Invektive gegen die Sünden der Götter haben nicht die geringste Originalität, die Schrift *quod idola dii non sint* ist, wie jeder weiß, aus Minucius und Tertullian zusammengestoppelt, der Aufsatz *ad Demetrianum*, in dem der Autor den Anschuldigungen der Heiden, am Elend der Zeit seien die Christen allein Ursache, begegnet, ist zwar um seiner merkwürdigen pessimistischen Stimmung willen von großem zeitgeschichtlichen Interesse, aber durchaus ohne apologetischen Wert.

Etwa in die Mitte des 3. Jahrhunderts wird auch der Dichter Commodianus gehören, der als literargeschichtliche Erscheinung uns lebhaft fesseln muß, als Apologet aber auf einer Stufe mit Cyprian

1) Noch mit ein paar Worten ist hier das *Fragmentum Fuldense* und *Vaticanum de exsecrandis gentium diis* zu erledigen. Ersteres, im 19. Kapitel des Apologeticum nach *adserere* eingeschoben, soll wahrscheinlich die mangelnde Chronologie Tertullians ersetzen. Es sind die gewöhnlichen Argumente; die Darlegung läuft in den bekannten Satz aus, daß, da sich so viele Prophezeiungen erfüllt hätten, die übrigen auch noch eintreffen müßten. Interessant ist der Schluß: *Habetis, quod sciam, et vos Sibyllam, quatenus adpellatio ista verae vatis dei veri passim super ceteros qui vaticinari videbantur usurpata est, sicut* (. *Sunt* Oehler) *vestrae Sibyllae nomen de veritate mentitae, quemadmodum et dei vestri*, d. h. es gibt nur eine christliche Sibylle, die heidnischen heißen nur so, lügen aber alle. Dies ist eine Vergröberung von Tertullians Anschauung über die Sibylle im 2. Buche *ad nationes* (12, 78): *ante enim Sibylla quam omnis litteratura extitit, illa scilicet Sibylla veri vera vates, de cuius vocabulo daemo⟨nio⟩rum vatibus induistis*.... Es folgt das Zitat aus den *Orac. Sib.* III 108 ff., d. h. aus Athenagoras XXX, und Tertullian fährt fort: *Si qua ergo vel vestris ⟨script⟩oribus litteris⟨ve⟩ vestris superioribus, sed idcirco magis proximis ⟨quonia⟩m illius aetatis, fides adiacet*. . . . Es ist wohl die Antwort auf die bekannte Beschuldigung, die Christen hätten die griechische Sibylle interpoliert (S. 265). Dem sei wie ihm wolle, das *fragmentum Fuldense* ist weder Tertullian selbst noch ein Stück einer von Tertullian und Minucius benutzten Apologie, wie Lagarde (*Abhandlungen der Göttinger Gesellschaft der Wissenschaften* XXXVII S. 85) meint, sondern ein Nachtrag zur Apologie, um diese nicht ohne das notwendige Rüstzeug der Chronologie zu lassen. — Ein wenig origineller scheint das *Fragmentum Vaticanum*. Zuerst kehren die alten Vorwürfe gegen Juppiter wieder, sein Kampf mit Saturn; dann aber wird's besser: der Vater wußte nicht, daß sein Sohn in Kreta war, der Sohn nicht, daß sein Vater in Latium versteckt war (Latium = latitatio aus Vergil: *Aen.* VIII 322 f.). Unterdessen, während dieses Kampfes, geht im Himmel alles drunter und drüber, weil niemand sich um das Weltall kümmern kann. Alle diese Schandtaten verdienten Gesetzesstrafe: dieses alte griechische Argument (S. 80) wird echt römisch erweitert, indem die einzelnen Gesetze, die *lex Falcidia, Sempronia, Papinia, Julia, Cornelia* für die einzelnen Fälle angeführt werden. Danach folgen die Ehebrüche Juppiters, die z. T. aus guter Quelle zu stammen scheinen; wenigstens ist Peirithoos als Sohn des pferdegestaltigen Zeus unbekannt und wird Aegipan (*Egyppam* cod.) als Sohn des Zeus und der Ziege nur von Hygin überliefert

steht, den er auch wohl direkt benutzt[1]), oder auch mit dem *Fragmentum Vaticanum*, an das eine Stelle anklingt[2]), sonst sind die Invektiven gegen die Heidengötter im *Carmen apologeticum* und in den *Instructiones* von herkömmlichstem abgegriffenen Gepräge.

Wir haben oben (S. 32 f.) darauf hingewiesen, daß es geradezu ein apologetisches Motiv ist, von der eigenen Bekehrung zu sprechen. Dies kann nicht zufällig sein; die polemische Schrift des Renegaten mußte oder sollte wenigstens wirken. Daß diese Schriftstellerei öfter keine freiwillige gewesen sein mag, lernen wir an dem Beispiele des Arnobius, der, um Glauben für seinen Religionswechsel zu finden, ein Buch gegen die Heiden schreiben mußte (Euseb. (Hieronym.) *Chron. ad ann. 2343* p. 191 *Schöne*). Arnobius ist gleich Tertullian und Augustin Afrikaner, gleich beiden spielt in seinem Leben die Sinnlichkeit eine große Rolle. Aber während bei jenen das Christentum befreiend gewirkt hat, schwählt die Glut des Neubekehrten noch unter der Asche weiter. Mit Behagen kramt er die schmutzigsten Geschichten aus (V 5 ff.; 22; 27), natürlich, um dann den strafenden Sittenrichter zu spielen. Es beginnt mit ihm schon eine gewisse Verweltlichung des römischen Apologetentums. Obwohl er trotz mancher Kenntnisse durchaus kein gründlich gebildeter Geist ist — den Liebhaber des Hylas kennt er nicht, den Knaben Chrysipp hält er für einen Götterliebling (IV 26) —, so nennt er doch Platon schon den „Göttlichen" (II 36)[3]), spielt (III 6) Cicero (*de n. d. fr.* 3) gegen die Heiden aus, zitiert Epiktet (II 78) und benutzt in gleichem Sinne ausgiebig den Lukrez.[4]) Denselben Charakter tragen seine Bemerkungen über die Übel der Welt. Schnell und oberflächlich arbeitend will er die Frage nach der Existenz der Übel deswegen nicht beantworten, weil dies nicht in seiner Disposition liege (I 7), versucht aber doch durch allerhand wohlbekannte stoische Gründe, u. a. auch die Einwirkung der Gestirne, den Nutzen für die Gesamtwelt ins Treffen zu führen. Freilich genügte ihm dies doch nicht, er kommt noch einmal darauf zurück und weist (II 54) ausdrücklich das stoische Argument von der Geringfügigkeit der Übel durch den Hinweis auf den Jammer der Welt ab: so geht auch bei ihm die Anlehnung an die alten Muster Hand in Hand mit ihrer Ablehnung. Er ist insofern ein Nachfolger des Tertullian, als er mit Heftigkeit und Nachdruck gegen die Nationalgötter Roms

1) *Carm. apol.* 211 sehr ähnlich Cypr. *ad Don.* 8. 2) *Instr.* I 6: wer regnete, als Juppiter gestorben war? Vgl. S. 243, 7. 3) Vgl. I 8; II 14; 52. Er hat Platon auch wirklich gelesen; denn obwohl I 5 (*Tim.* 25 cd); 8 (*Tim.* 22); II 36 (*Tim.* 41); 64 (*Resp.* 617 e) Gemeinplätze sind, so zeigen die anderen Stellen: II 7 (*Phaidr.* 230, *Theaet.* 158); 13 (*Theaet.* 173; *Politic.* 270); 14 (*Phaid.* 113); 24 (*Men.* 82 ff.); IV 16 (*Tim.* 21 e) deutliche Spuren selbständiger platonischer Lektüre, wie dies denn auch der Zeitgeist damals verlangte. Die Scheidung der Gemeinplätze von den Stellen, die Arnobius eignem Lesen verdankt, hat A. Röhricht in seiner vortrefflichen Schrift: *Die Seelenlehre des Arnobius nach ihren Quellen und ihrer Entstehung untersucht* S. 21 ff. nicht vorgenommen; er hat gefragt, ob Ciceros Übersetzung des *Timaios* dem Apologeten vorgelegen hat, was hier nicht in Betracht kommen dürfte. Gleichwohl sind wir auf verschiedene Weise zum gleichen Ergebnisse gekommen. Über Arnobius' Stellung zum Platonismus s. weiter unten. 4) Darüber vgl. namentlich Röhricht *a. a. O.* S. 2 ff. Arnobius bekämpft in Übereinstimmung mit Lukrez, den er übrigens nie nennt, die platonische Unsterblichkeitslehre (II 14).

vorgeht — man weiß, wie Wichtiges uns durch diese Polemik erhalten worden ist — er ist in der Benutzung älterer römischer Schriftsteller und Dichter ein Vorläufer des Laktanz, aber es fehlt ihm an der Gründlichkeit dieses Apologeten, und wenn er kann, hilft er sich gern durch Ausschreiben des viel benutzten Clemens von Alexandrien.[1] So hat er im allgemeinen nicht allzu viel Neues gebracht, so gute Quellen er gelegentlich benutzt[2]); die meisten Argumente der anderen Apologeten kehren, ohne daß wir, wie es ja fast stets so geht, immer eine bestimmte Quelle anzugeben imstande wären, hier wieder.[3]

Von den neueren Beurteilern des Arnobius wird ein Moment indes zu wenig hervorgehoben, das doch zur richtigen historischen Einschätzung des Apologeten beitragen dürfte. Arnobius geht einer ganzen Anzahl heidnischer Einwürfe auf seine, allerdings nicht sehr geschickte Weise

1) Röhricht: *De Clemente Alexandrino Arnobii in irridendo gentilium cultu deorum auctore.* Hamburgi 1892, der auch die Erweiterungen und Veränderungen im einzelnen (p. 17 sqq.) nachweist. 2) Michaelis: *De origine indicis deorum cognominum* 96, 2, wo gezeigt wird, daß A. (IV 22; II 70) auch andere mythographische Quellen als Clemens benutzt. Ein wertvolles Stück ist ferner V 5 die Erzählung des Timotheos. 3) Ich stelle hier, dem Gange der Apologie folgend, einiges zusammen. Arnobius beginnt, indem er die heidnischen Klagen über das Elend der Welt seit dem Christentum behandelt. Seine Widerlegung durch den Hinweis auf vorchristliche Elementarereignisse (I 3 ff.) erinnert lebhaft an Tertullians Gedankengang (*Ap.* 40; *ad nat.* I 9); ebensowenig ist die Berufung auf die augenblicklichen Erfolge des Römerreiches originell (I 14 f.); denn die Christen behaupten stets, daß Rom durch Christi Erscheinen gewonnen habe. Der Spott ferner über die Ohnmacht der Götter (16), die die Christen nicht allein strafen können, sondern die Heiden zugleich heimsuchen, stammt aus Tert. *Ap.* 41, 6, was im letzten Grunde auf die Anschauung Senecas, daß die Götter die Bösen nicht von den Guten ausnehmen könnten (*de benefic.* IV 28) zurückgeht. Gleiche Unselbständigkeit zeigen andere Argumente, die ich einfach aufreihen will: I 30 (IV 8) Die Götter regnen, sie sind geboren: regnete es früher nicht? Tert. *Ap.* 11, 20; 40, 58: vgl. S. 243, 7. — I 40 Pythagoras starb ungerecht den Feuertod, Sokrates ward verurteilt: vgl. S. 229. — I 57 Glaubt ihr euren Autoren, so glaubt auch den unsrigen: vgl. S. 245. — II 6; 11; 19 Alle Dialektik, alle Wissenschaft hilft nichts: vgl. S. 183. — II 53 Wenn unsere Meinungen falsch sind, was schadet's euch? vgl. S. 236; 243. — III 9 Wenn die Götter zeugen und ewig sind, so muß die ganze Natur von Göttern voll werden: vgl. Minuc. 21, 12; Theophil. II 3, 2. — III 9 ff. Wozu haben die Götter Genitalien und überhaupt Glieder (Cic. *de n. d.* I 33, 92 ff.)? — (IV 8 Sind die Götter älter oder die Bienen, Früchte, Gewächse? vgl. oben I 30). — IV 35 Gottlosigkeit der Schauspiele: Tat. 23; Athenag. XXXV; Theoph. III 15 u. a. — V 29 Kinder und Frauen lernen schmutzige Dinge: Tat. 22; Minuc. 23, 8; 37, 12; Tert. *Ap.* 42, 25 usw. — V 33 ff. Verwerfung der Allegorie: vgl. S. 246. Sehr treffend fragt hier A., ob man auch Ilion, Cannä und die Bürgerkriege allegorisch deuten wolle. Er ist ferner (41) gründlicher auf die Geschichte von Mars und Venus eingegangen als die meisten Apologeten; wenn er freilich (43) sagt, die Heiden hätten aus Scham diese Allegorien entworfen, so wissen wir, gegen wen Celsus (S. 258) diesen Vorwurf gerichtet hat. Vollends ist das ganze 6. Buch über die Tempel und Bilder entsprechend diesem bis zum Überdrusse behandelten Gegenstande ein Cento (p. 229, 7 *Reiffersch.* eine ganz unnötige Derbheit). Das 7. Buch über die Opfer hingegen verlangt nach Kettner (*Cornelius Labeo. Ein Beitrag zur Quellenkritik des Arnobius.* Programm von Pforta. 1877. S. 8 ff.) und Röhricht (*a. a. O.* S. 32) noch eine Spezialbehandlung auf seine Quellen hin. Interessant ist u. a. die Ähnlichkeit von 9 (das klagende Opfertier) mit [Lukian:] *de sacrif.* 12. Neben Clemens ist auch Minucius benutzt: vgl. Bönig in seiner Ausgabe des Minucius p. 37; 52.

zu Leibe, von denen einige mit denen des Celsus große Ähnlichkeit haben, andere zwar auch von diesem geäußert worden sind, aber schon vor ihm ins Feld geführt worden waren. Da haben wir denn in erster Linie den Vorwurf (I 43), Christus sei ein Zauberer gewesen und habe aus ägyptischen Heiligtümern die Namen mächtiger Engel und Mysterien (*remotas disciplinas*) gestohlen (vgl. S. 257), desgleichen führt Arnobius (I 60f.; II 74) die alten celsianischen Fragen an, warum Gott menschlich gelebt und gestorben, warum er nicht alles allein bewerkstelligt habe, warum Christus erst so spät gekommen sei (vgl. S. 258), freilich ohne auch eines Origenes oft etwas verfehlte Antworten irgendwie verbessern zu können. Denn daß Entgegnungen, wie z. B. die auf die letzte Frage gegebene: Alles hat seine Zeit; warum kam denn euer Herkules nicht früher? überhaupt gibt es gar kein „spät" in der Flucht der Zeit — daß derartige Repliken keine Antworten sind, sieht jeder ein. — Besser ist die Entgegnung auf die bekannte griechische Kritik der biblischen Geschichte, die von Ungelehrten und Ungebildeten geschrieben kein Vertrauen verdiene: das ist ja gerade der beste Beweis für ihre Zuverlässigkeit; solche Leute konnten nicht schwindeln (I 58ff.; vgl. Origenes *c. C.* II 26).[1]) Hübsch versucht Arnobius auch die alte Frage, warum die Christen Verfolgungen dulden müßten, zu beantworten, indem er den Unwert dieses Lebens, für das Gott den Christen nichts verspreche, behauptet (II 76)[2]) und den freilich etwas kühn konstruierten Fall setzt (77), daß ein Feind seinem Gegner auch dadurch zu schaden meint, daß er das Gefängnis ruiniert, wodurch er gerade der Sonne Eingang verschaffe. An anderer Stelle, da wo man den Christen die Jugend ihrer eigenen Religion vorhält und die Unmöglichkeit betont, vom Brauche der Väter abzulassen, bedient Arnobius (II 66ff.) sich z. T. wieder der griechischen, nur ins Römische umgesetzten Argumente des Clemens Alexandrinus (*Protr.* X 89; vgl. S. 241, 2), wenn er fragt, ob etwa das römische Volk noch in fünf Klassen geteilt sei, ob jetzt noch alles so geschehe, wie vor alten Zeiten, warum man nicht noch Menschenopfer, wie zur Zeit des Herkules habe.[3]) Schließlich, fährt er fort, hat alles einmal einen Anfang, das Christentum nicht weniger als die Medizin, Philosophie und Musik, und als besten Trumpf setzt er die Frage darauf, ob der allmächtige Gott denn auch jung sei.

Immerhin muß, wie es in der Natur der Sache liegt, der Vorwurf bestehen bleiben, daß Arnobius ziemlich schnell gearbeitet hat. Darauf führt die massenhafte Aufnahme römischer Antiquitäten, mögen wir nun diese Quelle Cornelius Labeo oder sonstwie nennen, darauf der Mangel an Originalität, darauf das Fehlen einer geordneten Lehre von den

---

1) Schlimm ist freilich Arnobius' Angriff auf die Sprache, in der alles Willkür sei, es sei z. B. ganz unfindbar, warum *paries* männliches und *sella* weibliches Geschlecht habe u. ä. (I 59). 2) Allerdings leitet er diese Argumentation durch die verkehrte Frage ein: warum hilft euch denn eure tätige Götterverehrung nicht vor dem Elend? Es ist dies eine Gleichstellung beider Religionen, der sich die Christen in der Hitze des Gefechtes öfter schuldig machen. 3) Diese Auseinandersetzungen stehen in naher Beziehung auch zu Tertullian *Ap.* 6 (vgl. S. 284), ja die Erwähnung des alten Gesetzes, daß die Frauen keinen Wein trinken durften (67), scheint direkt aus Tertullian 6, 16 entlehnt.

Dämonen, die nur im 1. und 2. Buche eine dürftige Rolle spielen[1]): auf diese weitläufigen Fragen mochte sich der Autor wohl nicht länger einlassen. Und man wird nicht fehlgehen, wenn man eben daher des Apologeten *Ignoramus* in solchen Fragen ableitet, deren Beantwortung ihm noch über seinen Horizont ging. Uns ist es freilich an sich nicht unsympathisch, wenn Arnobius die Frage, wer denn die Seelen geschaffen, offen läßt (II 47), wenn er seine Unwissenheit darüber bekennt, woher das Ungeziefer komme (47), wenn er, freilich nach dem Muster des Clemens und Origenes (S. 256; 266, 2), zugibt, daß Entstellungen die christliche Lehre betroffen hätten (I 56).[2]) Aber leider ist dies durchaus nicht allein das Ergebnis ehrlichen, vorurteilslosen Nachdenkens, sondern eher noch ein Stück unbefestigten Christentums. Denn nicht nur seine Sinnlichkeit verbindet ihn noch mit dem heidnischen Wesen, dem er noch vor kurzem angehört zu haben bekennt (I 39), sondern er hängt auch in seinen Anschauungen noch ziemlich fest mit dem von ihm nur teilweise abgestreiften früheren Dasein zusammen. Die Lehre von den Göttern, in denen er nicht Dämonen, sondern himmlische, von Gott geschaffene Wesen niederen Ranges (I 28; VII 35) erblicken will, die etwa die Rolle von Familiengliedern eines Herrschers spielten (III 3), zeigt das: es ist ein Überrest von Plotins Anschauung, der sich über Gottes Verehrung so vernehmen läßt (πρὸς τ. γνωστ. 16 = *Enn.* II 9): ὁ γὰρ τὸ φιλεῖν πρὸς ὁτιοῦν ἔχων καὶ τὸ συγγενὲς πᾶν οὗ φιλεῖ ἀσπάζεται καὶ τοὺς παῖδας ὧν τὸν πατέρα ἀγαπᾷ. Sehen wir dann weiter, daß er von den Neuplatonikern, mit denen er, wie so mancher Christ jener Zeit, trotz des ausgesprochenen Gegensatzes (II 11; 15; 62) vielleicht doch gern Fühlung nähme, um keinen Preis verlacht sein will (II 13), so bemerken wir auch hier noch das Unfertige des christlichen Philosophierens, wie ja denn Arnobius nicht anders als fast alle Apologeten zwischen der Bewunderung Platons und dem Gefühl des Gegensatzes zu ihm hin und herschwankt.[3])

Diese kurze Skizze, deren Unzulänglichkeit mir selbst am deutlichsten bewußt bleibt, muß leider hier genügen: Arnobius bedarf trotz vortrefflicher Vorarbeiten über ihn einer monographischen Behandlung. Wir haben es hier mit dem Übergang eines Menschen von einem System zum anderen zu tun, mit der durchbrechenden Erkenntnis, daß man das Heidentum nicht bekämpfen könne, ohne seine Vergangenheit zu kennen. Wir sehen hier nicht mehr wie bei Minucius und Tertullian den Haß gegen die kriegerische Entwicklung Roms, sondern ein Studium der Antiquitäten, eine Kenntnisnahme der Philosophie und Benutzung ihrer Hilfsmittel. Dies ist alles noch ziemlich unbeholfen und nicht sehr tief, aber eine Vorbereitung ist's doch schon, man spürt schon von

1) Die einzige Stelle, die zeigt, daß Arnobius vom schädlichen Einflusse der Dämonen etwas gehört hatte, ist I 56; vgl. die nächste Anmerkung.

2) Hier nennt er als Ursache die Dämonen. 3) Er bekämpft (II 14) Platons Phaidon 113, den er doch gewissermaßen wieder zum Beweise der christlichen Höllenvorstellungen braucht. Aus *Tim.* 41 a ff. leitet Röhricht *a. a. O.* S. 55, 1 Arnobius' (II 35) Versuch einer näheren Erklärung der *medietas* der Seelen ab. Röhricht, der etwas zu wenig die Stellung der Christen und Neuplatoniker im ganzen berücksichtigt, schlägt Arnobius' spekulative und philosophische Bedeutung recht gering an (S. 59 ff.).

fern den Hauch des Lactantius, seines Schülers, mit dem wir es nun zu tun haben.

Die Apologien werden, je schwächer das Heidentum an Zahl wird, immer umfangreicher, der Christ hat immer mehr zu sagen, im Kampfe mit dem Gegner erwächst ihm selbst eine Art Philosophie, die, so wenig sie diesen Namen infolge ihrer Inkonsequenz wirklich verdient, so schroff auch ihre Schöpfer sich gegen die Philosophie als solche wehren, doch einem still und heimlich empfundenen Bedürfnisse gebildeter Christen genügen soll. Mit Lactantius, der noch sehr böse Zeiten der Kirche erlebt, betritt ein Kämpfer den Plan, der zwar, ohne ein tiefer Denker, ohne ein Mann der Wissenschaft zu sein, doch über ein gutes römisches Schulwissen verfügt, einen edlen Stil schreibt und, mehr als das, ein köstliches Herz im Busen trägt, an dessen warmem Schlage wir uns freuen dürfen. Ohne die Liebenswürdigkeit des Clemens von Alexandrien zu besitzen, strebt er doch ein ähnliches Ziel wie dieser an; er fühlt, auf dem bisherigen Wege gehe es nicht mehr weiter, den früheren Apologeten fehle die *vis persuadendi*, es gelte jetzt Weisheit und Religion, Wahrheit und Beredsamkeit zu vereinigen (*div. inst.* V 1). Den Antrieb zu seinem Werke erhielt er bekanntlich durch zwei heidnische Schriftsteller, von denen der eine, wie es scheint, sich in Phrasen erging (*d. i.* V 2, 4ff.), der andere in weit gefährlicherer, wenn auch durchaus unorigineller Weise vorgehend, Widersprüche der Bibel aufwies, Petrus und Paulus rohe Leute nannte, in Christus einen Räuberhauptmann sah und den Tyaneer Apollonius mit diesem verglich, aber weit über ihn stellte (*d. i.* V 2, 12ff.).[1]

Man hat öfter, bei aller Anerkennung des gediegenen Wissens des Laktanz, der uns soviel von altem literarischen Gute erhalten, hervorgehoben, daß er kein Philosoph im wahren Sinne des Wortes gewesen, sondern Ethiker, daß er den ersten Versuch einer christlichen Weltanschauung gemacht habe. Dies ist einwandfrei richtig. Man erkennt

---

1) Nichts zeigt mehr die große Unselbständigkeit, nichts mehr den traditionellen Charakter auch der heidnischen Polemik als die Mitteilungen des Laktanz aus dieser. Der Vergleich mit Apollonios ist älter, da Origenes den Vorwurf, Christus sei ein Zauberer gewesen, damit erwidert, daß er Apollonios einen solchen nennt (*c. C.* VI 41); die Schmähung des Petrus und Paulus finden wir bei Porphyrios (s. unten S. 301; was Laktanz: V 3, 1 darauf antwortet, daß gerade so einfache Leute nicht täuschen könnten, war schon von Arnobius geäußert: S. 289); das Histörchen von Christus dem Räuber entspricht dem albernen Gerede des Celsus: Orig. II 12 (Lösche: *Zeitschrift f. wiss. Theol.* XXVII S. 284); Bemerkungen über die Widersprüche der Bibel, die nach Laktanz' Darstellung sehr ins einzelne gingen, waren nach Porphyrios' Vorarbeiten keine Hexerei mehr. Man hat diesen Mann frischweg Hierokles genannt: das ist grundfalsch. Denn H. glaubt an Christi Wunder, sieht in ihm einen weisen Gottesmann (Euseb. *adv. Hierocl.* 2), kann ihn also nicht zum Räuberhauptmann machen. Die Polemik aber gegen Petrus und Paulus zeigt, wie diese Argumente fast besinnungslos weitergegeben wurden. Man hüte sich daher, überall Namen aufzukleben, wo diese in unserer Überlieferung fehlen. Was den christlichen Apologeten recht ist, ist ihren Gegnern nur billig: auch diese schreiben, wie Euseb dies (*a. a. O.* 1) an Hierokles rügt, voneinander ab; oder vielmehr: die alten Argumente erhalten sich, solange die Parteigegensätze dauern, in unverminderter Stärke. Dies gilt namentlich auch für Porphyrios und den Hellenen des Makarios.

an niemandem so wie an Clemens und dem später die gleichen Wege auf römischem Boden findenden Laktanz, daß das Christentum seinen Platz an der Sonne sucht: die Bildung ist zum Bedürfnis geworden, und anderseits stellt das praktische Leben seine Anforderungen an den Christen; Clemens gibt Lebensregeln und will eine christliche Wohlanständigkeit erzielen, Laktanz' Ethik geht allen Fragen des praktischen Lebens nach und zeigt hier eine Gründlichkeit, die seinem philosophischen Denken sonst durchaus fehlt.

Sein Werk, die *Divinae institutiones*, ist eine Apologie. Der Widerlegung der heidnischen Götter und der Philosophie folgt eine Darstellung der christlichen Lehre, dann des christlichen Lebens, freilich nun nicht mehr seines augenblicklichen Zustandes, gleichwie in jenen alten Apologien, sondern dessen, wie es sein sollte; den Beschluß macht nach altem Brauche der Hinweis auf das Gericht, der sich hier freilich zur umfassenden Eschatologie ausgewachsen hat.[1])

Das römische Christentum der Zeit schreibt in klassizistischen Formen: es ist kein Zufall, daß neben einem Laktanz Juvencus, der Vergilianer steht. Stil und Inhalt entsprechen sich: die klassizistische Form strebt nach einer gewissen Abgeschlossenheit und Umfriedung des Denkens. Lactantius erklimmt keine Höhen des Gedankens, keinen Gipfel der Phantasie: er fühlt sich wohl innerhalb der Schranken seiner reichen klassischen Bildung, ihm genügen die apologetischen Grundgedanken seiner Vorgänger, er zeigt uns ein fertiges System praktischer christlicher Weltweisheit, das zwar vom tiefsten beseligenden Glauben an die Wahrheit der christlichen Ethik, vom Hasse gegen die heidnische Sitte erfüllt ist, aber doch keinen Raum mehr hat für die Erbitterung gegen den Römerstaat.[2])

So erfreulich Laktanz im ganzen und großen um seines sittlichen Positivismus willen zu lesen ist, so rühmenswert sein Wissen ist, so sehr ist doch auch er ein Kind der Vergangenheit, ein Verwalter älteren Gutes, das er nur z. T. erweitert hat. Wie er nur sehr wenig neue heidnische Gegengründe anführt[3]), so ist der bei weitem größte Teil

1) Über Laktanz haben wir ein umfangreiches und bedeutendes Buch von Pichon: *Lactance. Étude sur le mouvement philosophique et religieux sous le règne de Constantin.* Paris 1901. Ich habe dies interessante und, wie bei einem Franzosen nur natürlich, schön geschriebene Buch eingehend besprochen (*Neue Jahrb. f. Philol* 1903. XI, 8. S. 550—568) und halte an meinem Urteile fest. Das historische Verständnis für Laktanz als Apologeten ist recht gering; P. geht da nur auf die Römer Arnobius, Tertullian, Cyprian zurück und schöpft somit nicht aus dem Vollen. Aber das Studium des Stilisten hat dem Franzosen reiche Früchte getragen. — Ich muß hier auf diese meine Besprechung hinweisen, da ich Laktanz dem Plane meiner Arbeit gemäß nicht ausführlich behandeln kann. 2) V 13, 13 ist rein rhetorisch, VI 6, 18 f. spricht nur von Abneigung gegen den Krieg; daß Rom beim Endgericht mit untergehen müsse, kann der Apologet nicht verschweigen, weil seine Orakel es so wollen (VII 15, 18 f.), aber er möchte diesen Fall hinausschieben (VII 25, 6 ff.).
3) Vgl. S. 291, 1. Daneben führe ich an: II 2, 1 Die Bilder sind nicht die Götter. 17, 1 Warum hemmt denn Gott nicht den Götzendienst? IV 15, 26 Die Sibyllen sind Fälschungen. 22, 3 Celsianische Gründe (S. 258) gegen Christi Göttlichkeit. 29, 1 Die Christen haben zwei Götter. V 7, 3 Warum ward die Gerechtigkeit nicht dem ganzen Menschengeschlechte gegeben? 21, 7 Warum schützt Gott die Christen nicht vor Verfolgung?

seiner Polemik dem Arsenal der Vergangenheit entlehnt[1]) und auch viele seiner sonstigen, nicht mit direkt polemischer Spitze bewehrten Sätze finden mannigfache Analogien bei früheren Apologeten.[2])

Und auch darin ist Laktanz ein rechter römischer Apologet nach Arnobius' Vorbild, daß er der heidnischen Literatur, obwohl er sie im Prinzipe bekämpfen muß, einen nachhaltigen Einfluß auf sein Denken einräumt. Natürlich verfährt er dabei eklektisch. Benutzt er in seiner Schrift *de opificio dei* Kap. 2 f., 6 eine stoische Schrift[3]), so stammt *d. i.* VII 3, 7 (gegen die Gleichsetzung Gottes und der Welt) aus antistoischem Gedankenkreise.[4]) Wir haben ferner oft das heidnische Argument vom höchsten Gott als dem Kaiser und den anderen Göttern, seinen Dienern, gehabt (S. 186). Dasselbe befindet sich bei Laktanz in nur wenig umgewandelter Form: er vergleicht II 16, 7 Gottes Engel mit den Dienern eines Statthalters. Das bekannte Argument, das Ciceros Stoiker (*de n. d.* II 34, 88) von Poseidonios' rotierendem Globus zum Beweise der die Welt regierenden Vernunft braucht, erscheint ähnlich verwendet bei Laktanz (II 5, 18)[5]); freilich leugnet der Apologet an einer anderen Stelle (III 24, 6), daß ein Globus irgendwie ein richtiges Abbild der Erde gebe.

Denn Laktanz ist in der Tat trotz seines Wissens der erste und nachdrücklichste Vertreter jener antiwissenschaftlichen römisch-christlichen Richtung, die zuletzt den mittelalterlichen Naturforscher auf den Scheiterhaufen brachte. Hatten die meisten Apologeten schon die aus ihren Doxographien geschöpften Mitteilungen über die älteste Naturforschung mit schlecht oder gar nicht verhehlter Geringschätzung gemacht, so tobt Laktanz geradezu gegen die Naturforschung. Ein tiefes Wort des Anaxagoras nötigt ihm das unbegreifliche Urteil ab: Das hat er nur so gesagt (III 9, 4)[6])! die Kugelgestalt der Erde ist ihm nach Theophilus (II 32) sehr zweifelhaft (III 24, 5), beim Kapitel der Sinnestäuschungen meint

---

1) z. B. I 8, 3 (16, 5) Die Götter zeugen? Vgl. S. 281, 2; I 11, 6 es hat Menschen vor dem Menschenschöpfer Juppiter gegeben (∼ S. 243, 7); 11, 17 ff. die Poeten haben nicht gelogen, ihre Götter sind ja Menschen; 15, 3 ff. Erklärung der Bilder aus der Sehnsucht nach den verstorbenen Königen (vgl. die Einleitung); 18, 10 Götter übertreten das Gesetz; 20 Behandlung der römischen Religion; II 3, 1 Auch kluge Heiden beharren doch bei dem, was sie verwerfen; IV 2, 4 Die Propheten waren vor den Griechen; VI 20, 23 Kinderaussetzung bringt Incest hervor (vgl. S. 283; Beispiel des Ödipus = Philo: *de special. leg.* II 301); denselben Philo: *de circumcis.* II 211 schreibt Laktanz IV 17, 14 aus. 2) z. B. I 1, 7 Die Religion ist gut für Gelehrte und Ungelehrte (Orig. *c. C.* VII 41); IV 26, 33 Die Kreuzigung zeigte Christus allem Volke (∼ Orig. *c. C.* II 56); V 13, 1 wachsende Zahl der Christen; 17, 12 Abneigung gegen das Soldatenhandwerk wie bei Tertullian; 19, 14 christliche Weiblein und Knaben (S. 183); VI 20, 9 f. der Zuschauer beim Gladiatorenspiel macht sich des Mordes schuldig (vgl. zu Athenag. XXXV S. 235); VII 21, 5 Natur des Höllenfeuers (vgl. Minuc. 35, 3; Tert. *Ap.* 48, 86). Auch die Dämonologie II 14, 11 f. enthält nichts Originelles. 3) Brandt: *Wiener Studien* XIII S. 276 ff. 4) Die abgedroschenen Vergleiche der Schöpfung mit dem Hause und dem Schiffe II 8, 66; III 20, 14; VII 4, 5 brauchen nicht direkt auf stoische Quelle zurückzuführen (S. 210). 5) Hier wird jedoch Archimedes als der Verfertiger eines Weltbildes im kleinen genannt. 6) Ebenso oberflächlich ist sein Urteil über Euripides' Wort vom Leben und Sterben (III 19, 13): der Christ, der leben will, begreift diesen Tiefsinn nicht mehr.

er wahrhaftig, das Doppelsehen erkläre sich leicht aus der Zweizahl unseres Sehorgans (*de op. d.* 9), und natürlich belehrt er die Philosophen, daß seit Erschaffung der Welt noch nicht 6000 Jahre verflossen seien (VII 14, 6).[1] Sein Grundsatz ist, man solle nicht nach Unerforschbarem, was Gott verborgen habe, spüren (II 8, 64; 69): die Naturwissenschaft ist ihm eine Utopie (III 3, 4ff.), das Nötige über den äußeren Weltlauf wisse man ja auch schon (III 5, 1; 2), und er stellt den gewaltigen, unheimlich folgenschweren Satz auf: 28, 3 . . . *religionis eversio naturae nomen invenit.* Daraus ergibt sich denn auch, daß die Astrologie nicht ganz zu verwerfen ist: die Gestirne bezeichnen die *efficientia rerum*, sie selbst sind von Gott geschaffen (*de. op. d.* 19, 7).

Überall aber, wo es sich um das Leben handelt, trägt der praktische Mann mit dem warmen Herzen und dem freien moralischen Blick den Sieg davon. Namentlich zeichnen sich seine Äußerungen über das geschlechtliche Leben durch diese Eigenschaften aus. Das Grundübel des griechisch-römischen Daseins, die Päderastie, hat er besser als die meisten Apologeten, die sich über Zeus und Ganymed, Hadrian und Antinoos ereifern, als eine Art von Mord bezeichnet (VI 23, 9), und so sehr er für die Engeleben, als den Höhepunkt der Tugend eintritt (VI 23, 37), so wenig rigoristisch bleibt er doch, indem er dem ehelichen Liebesgenuß keine wirklichen Schranken setzt (VI 23, 13; 26). Wie schön lesen sich seine Sätze über die Tugend der Gastfreundschaft, die man, ohne dabei mit Theophrast gleich wieder an einen Nutzen zu denken, ausüben solle (12, 5ff.). Noch einmal hebt sich nach 150 Jahren die christliche Ethik, die wir in jenen alten Apologien als schlichten Bericht über christliche Zucht und Sitte kennen lernten, zu höchster Überzeugungskraft vor uns empor. Aristides hatte (XV 8) von der Begräbnistätigkeit der Christen in einfacher Weise berichtet, Laktanz schlägt vollere Akkorde an, wenn er hervorhebt, daß nie ein Heide daran gedacht, Fremde und Arme zu begraben, weil darin kein Vorteil gelegen hätte. Ja, sie hätten es gar nicht so schlimm gefunden, kein Begräbnis zu erhalten. Das dulde die christliche Zucht nicht, sie ertrüge es nicht, daß Gottes Bild und Werk den Tieren zum Fraße daliege (VI 12, 25—30). Über den Tod vollends hat selten eine antike Persönlichkeit so tief sich ausgesprochen wie Laktanz. Er mag an manchem Sterbebette gestanden haben, und mit Recht verwirft er darum die alte oberflächliche Anschauung, daß der Tod nicht zu fürchten sei — denn *quando nos sumus, mors non est; quando mors est, nos non sumus* — durch den energischen

1) Alles Philosophische ist überhaupt sehr schwach. Der Angriff auf Epikurs Bestreitung der Vorsehung (III 17, 18ff.) ist ebenso verfehlt wie dort und *de ira dei* 10, 10 die Bekämpfung der Atomenlehre. Laktanz lehnt aber nicht nur einzelne Philosophen wie den nicht immer verstandenen Lukrez (VI 10, 13—17) ab, sondern überhaupt die Philosophie (III 15, 6; VI 4, 23), wenn es ihm so paßt, und tadelt Cicero gewaltig wegen seines Hymnus auf die Philosophie (III 13, 15). So ist sie ihm nur das Mittel, um die Heiden bekämpfen zu können (*de op. d.* 20, 3). Über den oft zitierten Plato kolportiert er zwar auch allerhand alte Geschichten, er findet ihn inkonsequent (V 14, 13), und tadelt seine Weibergemeinschaft (III 21, 4), gehört aber keineswegs zu seinen Gegnern; über Sokrates freilich urteilt er leicht und schnell ab (III 20): der *scurra* des Cicero (*de n. d.* I 34, 93) erledigt für ihn den Fall.

Hinweis auf das Wort: *aditus ad mortem est miser* (III 17, 30f.); er weiß ferner genau über die letzten Vorstellungen von Sterbenden Bescheid (VII 12, 27ff.) und schlägt hier durch die Erfahrung alles alberne Theoretisieren der Philosophen. — Gleichwohl, wie er trotz aller Bildung von der Philosophie sehr wenig hält, die Ästhetik geringschätzt (VI 21, 4), so hat er bei allen Konzessionen an das Leben doch nur ein Dasein in der Stille im Auge. Den Kriegsdienst weist er wie gesagt ganz ab (vgl. auch VI 20, 16), aber auch von öffentlichen Bauten will er nicht viel wissen: *bona sua in terra sepeliunt* (11, 24), sagt er von denen, die darin ihren Ruhm setzen. Das Christentum ist eben noch nicht Staatsreligion geworden.

Heidnische Bildung und christliches Empfinden vereinigen sich so in Laktanz zu einem ziemlich widerspruchsvollen Bunde. Aber auch der Mystizismus der Zeit, der Griechen und Christen gemeinsam ist, macht seine Ansprüche an den Apologeten geltend. Laktanz ist einer der eifrigsten Benutzer der Sibyllenpoesie[1], er hat im 7. Buche eine eingehende Eschatologie gegeben, ist stark von Hermes Trismegistos beeinflußt, und wir verdanken ihm auch eine Anzahl jener Orakel des Apollo, die christliche Hände den neuplatonischen Dichtungen nachgebildet zu haben scheinen.[2] Auch in ihm, obwohl er die Neuplatoniker nicht nennt noch bekämpft, kreuzen sich die Richtungen der Zeit, die so oft damals feindlich oder freundlich sich suchten.

Die Anlage und der Zweck dieses Werkes verbieten mir das oft behandelte Thema: ‚Neuplatonismus und Christentum' aufs neue eingehend zu besprechen. Ich kann hier nur kurz die Persönlichkeiten mustern, die auf neuplatonischer Seite den Kampf gegen das Christentum offen geführt, wie anderseits die, die diesen Angriffen zu begegnen versucht haben: wir werden, ohne uns hier, was hoffentlich endlich einmal geschehen wird, mit den Einzelheiten näher zu befassen, in der Hauptsache auf die Prüfung der großen Kampfmittel auf beiden Seiten zu beschränken haben.

Es ist uns bei mehrfacher Gelegenheit klar geworden, wie die älteren Apologeten, nicht etwa aus Liebe zu Platon, den sie zum besten Teile gar nicht kannten, sondern dem Zuge der Zeit folgend, massenhafte platonische Zitate z. T. aus platonisierenden Schriften aufnehmen, bis man endlich im Christenlager beginnt, den Autor selbst zu lesen. Der Neuplatonismus wird vorbereitet durch die Zunahme des Platonismus. Dieser Platonismus aber ist, wie Celsus' Beispiel zeigt, dem Christentum feindlich. Aber beide, der frühere und der erneute Platonismus beschäftigen sich wenigstens mit ihm; denn es kann doch kein Zufall sein,

---

1) Es ist dafür interessant, wie er auch I 5, 4 sich an Orpheus erbaut, dagegen 8 Homer zu weltlich und Hesiods Chaos zu wüst findet. 2) Vgl. oben S. 268, 2. Wolff (*Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* p. 142; 177; 184) hält von den Orakeln bei Laktanz drei (*d. i.* IV 13, 11; VII 13, 6; *de ira d.* 23, 12) für porphyrianisch, und das erste hat in der Tat heidnischen Sinn, die beiden anderen aber sind mir zweifelhaft. Ebenso ist der Rest (*d. i.* I 7) schwer zu beurteilen. Diese ganze Orakelliteratur bedarf dringend der Sichtung.

daß der wohlunterrichtete Celsus und der noch gelehrtere Porphyrios beide Platoniker waren. Zwischen den Platonikern oder Neuplatonikern auf der einen Seite und den Christen auf der anderen Seite hat nun eine Art unglücklicher Liebe geherrscht. Beide Systeme wollen vom Fleische abstrahieren, beide die Idee Gottes in ihrer höchsten Reinheit erfassen; beide denken über die Dämonen in fast gleichen Formen, ein späterer christlicher Philosoph, Nemesios (*de nat. hom.* 60) zitiert triumphierend über die ἕνωσις der Seele und des Leibes den Christenfeind Porphyrios; beiden sind die blutigen Opfer ein Greuel, beide glauben an Trugorakel, hier der Sibyllen, dort der Apollosprüche; beide hassen die weltlichen Freuden, die Pferderennen[1]) u. ä. Aber der Neuplatoniker will als echter Grieche durch eigne Kraft, indem er sein seelisches Dasein zur Ekstase steigert, Gottes mächtig werden, er braucht wohl einen Lehrer wie Plotin es war, aber sonst keine Vermittlung, er bleibt ferner bei den väterlichen Göttern, die er sich nur ganz transzendent denkt, er leugnet Christi Bedeutung nicht, kann aber, gleichwie früher Celsus, keinen Gott in ihm sehen, und die Auferstehung ist ihm eine ebenso unmögliche Vorstellung wie allen früheren heidnischen Generationen. Beide Gegner paktieren aber auch wohl miteinander, beide Lager haben in den Personen des Ammonios, der ein Christ war, und des Origenes mit einander Verkehr[2]), und es ist bezeichnend, daß der widerwilligen Anerkennung, mit der die Christen, namentlich ein hochsinniger Augustin, von Porphyrios reden, die Begeisterung entspricht, die einem Amelios der Prolog des Johannesevangeliums abnötigt.[3]) So geht es hin und her zwischen Anziehung und Abstoßung; zuletzt, wenigstens für den von uns betrachteten Zeitraum, überwiegt die Negation.

Die Neuplatoniker setzten, wie eben angedeutet, die Religionsvergleichung der Platoniker, eines Celsus fort. Zwischen diesem und jenen steht der „Pythagoriker“ Numenios, der die Juden neben Brahmanen, Magiern und Ägyptern die Lehre Platons ergänzen läßt[4]), der Platon einen Μωσῆς ἀττικίζων nennt[5]), der den Gesetzgeber der Juden zitiert[6]), der Jesu Geschichte gekannt hat.[7]) Das sind aber nur Aufklärungstruppen; bald setzt mit Plotins Schrift, die Porphyrios πρὸς τοὺς γνωστικούς genannt hat (*Enn.* II 9), der Kampf gegen die christlichen Mystiker ein.[8]) Der ursprüngliche Gegensatz zwischen den antiken Anschauungsformen und dem christlichen Geiste tritt dabei wieder aufs deutlichste hervor. Wieder wie bei Celsus (Orig. VII 28; S. 261) werden die Gegner gescholten, daß sie sich nach einer neuen Erde sehnen (4f.); ihr Hochmut ferner, daß sie sich allein für Götterkinder halten (9), daß sie die Welt und ihre Ordnung verachten, doch aber ein Walten des Göttlichen im Menschen annehmen, wo es doch gelte, nicht auf unser Interesse zu blicken, sondern

1) Porphyrios: *de abstin.* I 33. 2) Vgl. darüber Zeller: *Die Philosophie der Griechen*[4] III 2 S. 500; 515 f. 3) Eusebios: *Praep.* XI 19, 1; er nennt ihn noch „den Barbaren“, aber er stellt ihn dem auch von den Christen oft zitierten Herakleit zur Seite. Damit hat man richtig die andere Stelle verglichen (Augustin. *de c. d.* X 29 g. E.), wo ein Platoniker diesen Prolog in goldenen Buchstaben in allen Kirchen aufgestellt sehen möchte. 4) *Fragm.* IX *Thedinga.* 5) *Fragm.* XIII. 6) Porphyr. *de antro nymph.* 10. 7) *Fr.* XXIV. 8) Vgl. Schmidt: *Texte u. Untersuchungen* XX 4 mit den sehr notwendigen Korrekturen Reitzensteins: *Poimandres* 306 ff.

auf das des Alls (5; 9; 16; 18), die anspruchsvolle Einfachheit ihrer Forderung: blicke auf Gott hin! (15), ihre törichte Meinung über die Dämonen als Krankheitserzeuger (14), alles dies erhält eine Zurückweisung nicht unähnlich der bei Celsus (Orig. IV 99; V 14. — I 9; VIII 58[1]).[2]) In echt hellenischer Weise vergleicht Plotin die Gegner und die Hellenen mit zwei Menschen, die ein schönes Haus bewohnen, von denen der eine alles darin tadle, aber freilich ruhig wohnen bleibe, der andere jedoch den Baumeister lobe und die Zeit erwarte, bis er stürbe und kein Haus mehr nötig habe (18).

Der große griechische Meister, der ein System schuf, konnte wohl hier und da einen Seitenhieb auf seine Feinde fällen, aber sein Lebenswerk war nicht Polemik, sondern Schaffen. Die Arbeit des Ausbaus, die Verteidigung des Geschaffenen blieb seinen Schülern überlassen. Der grundgelehrte, vieles und gutes schreibende, aber nicht im höchsten Sinne produktive Porphyrios übernahm die Polemik gegen die Christen. Er ist ein ganz eigentümliches Gemisch einschneidender, unerbittlicher Kritik und großer Urteilslosigkeit. Die erstere werden wir bald in trefflichen Proben kennen lernen, der Mangel an Selbstkritik geht deutlich hervor aus seiner Haltung gegen die Allegorie und aus der Behandlung der Orakel. Während er gleich Celsus (S. 258) die Allegorie des A. T. tadelt (Euseb. *h. e.* VI 19, 4), ist seine Schrift *de antro nympharum* (vgl. bes. 3; 4) entsprechend seinem Homerkommentare eine Allegorie von reinstem Wasser und seine Anschauungen von den Heidengöttern bilden eine fortgesetzte Allegorie.[3]) Ähnlich wie Celsus (S. 258 u.) schätzt er die Orakel unendlich hoch und entwickelt eine ganze Philosophie daraus, aber man staunt, welcher Urteilslosigkeit sich Porphyrios hingibt, wenn er dem Amelios einen richtigen delphischen Spruch in lauter neuplatonischen Ausdrücken zuteil werden läßt (*de vita Plot.* 22), ganz abgesehen natürlich von den anderen religiösen Wahrsprüchen des Gottes[4]), die, wie wir gesehen, auch den Christen gefielen, bis der große Augustin (*de c. d.* XIX 23) die Fälschung nachwies — leider zu spät, denn die Christen hatten sich auch schon auf diesem Gebiete versucht (S. 295).

In dieser Orakelphilosophie waren nun schon die Christen lebhaft angegriffen. Der liberale neuplatonische Gott rühmte zwar Christi Vor-

1) Celsus findet hier, man solle ägyptische Dämonen anrufen, um von Krankheiten geheilt zu werden; der Christ Origenes sieht in den Krankheiten die Wirkung der Dämonen und wirft dem Heiden vor, er ahne nicht, welche Wirkung die Anrufung des Namens Christi auf Kranke und Besessene habe. Das sind also die von Plotin genannten ἐπαοιδαί. 2) Zeller *a. a. O.* 613; 676, 1. Über die alte Anschauung, daß man Gott und seine dienenden Untergötter ehren solle, war oben schon öfter die Rede. 3) Zeller *a. a. O.* 730 f. 4) Wolff *a. a. O.* p. 100. Porphyrios schwankt in dieser Frage eigentümlich hin und her, wenn er in diesen Orakeln Offenbarungen der Volksgötter sieht (Euseb. *Praep.* IV 6 f.) und doch später (Wolff 33) in der Schrift *de abstin.* II 52 (vgl. S. 268, 2) behauptet, der Weise frage das Orakel nicht nach praktischen Dingen, was ihm von Wert sei, könne ihm doch kein Seher sagen, sondern er müsse selbst danach streben „Διὸς μεγάλου ὀαριστής" zu werden. Indessen sind solche Widersprüche in der Entwicklung des P. nicht selten: Wolff 28 ff. Die Täuschung des Amelios aber bleibt gleichwohl bestehen; ich möchte annehmen, daß der Philosoph sich als Διὸς ὀαριστής empfunden habe und das sogen. „Apolloorakel" nur eine Art literarischer Titel sein soll. Denn daß Amelios bewußt getäuscht habe, scheint mir ausgeschlossen.

trefflichkeit, wie er die Juden anerkannte (Euseb. *Praep.* IX 10, 2f.; vgl. oben S. 268, 2), ja er gibt sich, den Christen entgegenkommend, schon die Mühe, nachzuweisen, warum denn ein so heiliger Mann wie Christus hingerichtet worden sei[1]), aber als Gott will er ihn doch nicht dulden (Euseb. *Dem. ev.* III 7, 1; Augustin. *de c. d.* XIX 23 z. A.). Den gleichen Charakter des durch die Länge der Zeit notwendigen Ausgleichs in Einzelheiten und doch wieder der Abstoßung in den Fundamentalfragen zeigen die anderen Werke des Porphyrios, wenn der Philosoph z. B. dazu auffordert, die eigne ἀναγωγή Gott als bestes Opfer darzubringen (*de abst.* II 34), wenn er den latiarischen Juppiter als Beispiel der Menschenopfer (II 56) anführt (vgl. S. 66), wenn er Bardesanes (IV 17; Stob. I p. 67, 1 *Wachsm.*) zitiert, wenn er (*ad Marc.* 12) für das Gebet eintritt, von den ἄγγελοι θεῖοι (21) redet[2]) und dann doch den althellenischen Satz wiederholt, man solle Gott κατὰ τὰ πάτρια verehren, da dies nicht schaden, wohl aber das Gegenteil nichts nützen könne (18), wenn er die ἄλογος πίστις (vgl. S. 240) verwirft (23).

Doch das war nur Geplänkel; seine volle Kraft glaubte der Polemiker in seinen fünfzehn Büchern wider die Christen entfalten zu können. Noch immer ist dies große Werk nicht aus den zahlreichen Zitaten und sonstigen Benutzungen genügend rekonstruiert worden, und ich muß mich deswegen, wie auch im Hinblick auf die Anlage meines Buches auf wenige Charakteristika beschränken. Porphyrios' kritisches Verdienst reiht sich dem des Celsus würdig an; er hat die frühere Polemik gesichtet, zusammengefaßt, erweitert und vertieft. Wie Celsus[3]) die alten törichten Vorwürfe gegen die Moral der Christen als veraltet abstreifte, so ist für Porphyrios Christus selbst kein Zauberer mehr[4]), aber immerhin sind es die Apostel, die einen Ananias, eine Sapphira verwünscht haben, jedoch nicht soviel leisteten wie Apollonius und Apuleius (Hieronym. *ep.* 130 *ad Demetriadem; Breviar. in Psalm.* 81). Anderes sehen wir erweiterte Form annehmen, ohne daß doch die Methode sich bedeutend ändert.[5]) Hatte Celsus seinem Juden einen Teil der Polemik angedichtet, so lehnt sich Porphyrios ebenfalls an die Juden an (Hieronym. *Comm. in Dan.* II 40), hatte jener den Abfall vom jüdischen Gesetze gerügt (Orig. II 1f.), so fragt dieser, warum die Christen die in der Bibel gebotenen Opfer nicht mitmachten (Augustin: *ep.* 102, 16); der Tadel ferner gegen die Allegorisierung der alttestamentlichen Erzählungen (Euseb. *h. e.* VI

1) Vgl. auch Lactant. *d. i.* IV 13, 11 und oben S. 291, 1. 2) Vgl. Zeller *a. a. O.* 728. Wir brauchen über den ganzen Porphyrios dringend eine Monographie, die u. a. über die eigentümlichen Anklänge an Christliches, namentlich auch über die Stelle (*ad Marc.* 24) von den Elementen: Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung Licht verbreitet. Interessant ist dabei auch, daß der Einwurf der Gegner (*de abstin.* IV 18): wenn alle Menschen so wären, was würde dann aus der Welt? von Julian (*fragm.* 12 *Neum.*) gegen die Christen gebraucht wird. Man findet auch über diese Dinge viel zu wenig bei Kleffner: *Porphyrios, der Neuplatoniker und Christenfeind.* Paderborn 1896, obwohl ich nicht anstehe, diese Darstellung für eine verhältnismäßig vorurteilslose Einführung zu erklären. 3) Celsus' tiefen Einfluß auf alle Nachfolger hat Keim erkannt (*Celsus' wahres Wort* S. 258). 4) Diese alten Vorwürfe gegen Christus hielten sich sonst noch lange; vgl. S. 240, 9. 5) Vgl. besonders Lösche: *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* XXVII S. 269 ff.: manches ist hier freilich als auch sonst schon früher gesagt zu streichen.

19, 4 ff.)[1]), war uns ebenfalls bei Celsus (S. 258) begegnet, wie der Spott über Jonas (Augustin *a. a. O.* 30) sich auch bei diesem (Orig. VII 53) findet, und daß der Neuplatoniker von der Gottheit Christi ebensowenig wissen will wie sein Vorgänger, haben wir schon bemerkt. Besonders aber hat er die alte Anschauung des Platonikers von den *vaticinia ex eventu* in der Bibel (S. 259) in vorbildlicher Weise vertieft. Er hat im 12. Buche geradezu einen Kommentar zum Propheten Daniel geschrieben, und wenn Hieronymus sagt (*Prolog*), man brauche zum Verständnisse der *extremae partes Danielis* eine *multiplex Graecorum historia*, u. a. einen Hieronymus, Polybius, Posidonius . . . *quos et Porphyrius esse secutum se dicit*, so ist dieses *et* außerordentlich bezeichnend: wir wissen, daß Hieronymus hier das historische Material ruhig aus seines Gegners Hand genommen und sich selbst mit dem Studium der gleich danach angeführten Autoren, des Josephus, Livius, Pompeius Trogus und Justin(!) begnügt hat, wissen, daß sein Kommentar ohne den des Heiden, den er vielfach zitiert[2]), nicht denkbar ist. Die große Leistung aber des in der Interpretation geübten Philologen Porphyrios, eine Leistung, die ihn bekanntlich unseren neueren theologischen Forschern an die Seite stellt, war die Ableugnung der Autorschaft Daniels, die zeitgeschichtliche Deutung der Apokalypse des Buches, die Interpretation auf Antiochos (VII 7; 14. XI 21; 25 f.; 36; 40 f.; 44 f.; XII 5 f.; 12 f.).[3]) Und der durchaus richtigen Erfassung der Grundgedanken reihen sich noch feine Nebenbeobachtungen an, die, wenn auch nicht immer neu, uns doch zeigen, wie ernst der Mann, der nicht eine frivole Polemik, wie die Christen so gern die Sache darstellen, trieb, sondern der Wahrheit nachging, seine große Aufgabe nahm.[4]) Ebenso gründlich war die philologische Arbeit, die er den anderen eschatologischen Erwartungen der Christen widmete. Während Celsus noch über die Eschatologie gespottet hatte (Orig. V 14), behandelte er die Frage nach dem βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐν τόπῳ ἁγίῳ aufs eingehendste und mit solchem Erfolge, daß gegen diese „Blasphemie" Eusebius und Apollinarius sich mit nachdrücklicher Gegenkritik wenden

---

1) Porphyrios leitet dies Wesen von Origenes ab. 2) XII 7 stimmt er ihm ganz zu, XI 21 z. T. Er geht oft recht weit mit seinem Gegner, nur zieht er nicht die zwingenden Folgerungen: ein Vorgang, der sich in der Theologie noch heute zuweilen wiederholt. 3) Hippolytos' Danielkommentar berührt sich wohl einmal mit Porphyrios (vgl. S. 193 der Ausgabe der Akademie mit Hieron. *comm.* VII 7); sonst ist aber die Deutung, namentlich des kleinen Horns bei beiden prinzipiell entgegengesetzt. Hippolytos kennt übrigens solche Angriffe und bekämpft sie im voraus S. 64, 15; 70, 3). 4) Ein wichtiger Beweis dafür, daß auch Porphyrios die ältere Polemik aufnahm, ist seine Bemerkung über die griechische Urschrift des Buches Daniel (Hieron. *comment. in Dan. prol.*), wie er dies aus dem Wortspiel *Susanna* 54 ff. σχῖνον — σχίσει, πρῖνον — πρίσαι entnimmt. Dasselbe sagt bekanntlich Afrikanus in seinem Briefe an Origenes (Routh: *Reliquiae sacrae*[2] II 226, 11). Da nun Porphyrios schwerlich diesen benutzt haben wird, so liegt die Sache so, daß hier ältere hellenische Polemik auf Afrikanus gewirkt hat und von Porphyrios übernommen worden ist: die heidnische Kritik hat ja auch die Gnostiker beeinflußt. — Eine andere für Porphyrios interessante Stelle ist Hieron. *a. a. O.* VI 7, wo die heutigen Forscher mit Origenes die Königin-Mutter verstehen (Behrmanns *Kommentar zum Daniel* S. 34); ferner II 46, wo der antike Kritiker Nebukadnezars devote Haltung unwahrscheinlich findet. Auch die Interpretation von II 40 über das vierte Weltreich ist von großem Wert und in diesem Falle überzeugend.

mußten.[1]) Überall drückt er den Pflug tief in das zu bestellende Land ein. Seine chronologischen Studien vermittelten dem Manne, der wirklich noch ein Gelehrter heißen darf, dem Eusebius die Kenntnis des Sanchuniathon, d. h. des Philon von Byblos (*Praep.* I 9, 20ff.; IV 16, 11; X 9, 11 ff.), und der Kirchenvater freut sich ebenso wie Nemesios, mit dem ehrlichen Zeugnisse des Feindes die eigne Position zu stärken: ein besseres Zeugnis konnte er dem wissenschaftlichen Sinne des Gegners nicht ausstellen. Porphyrios will wie bemerkt durchaus nicht nur Neues bringen, aber fast immer sehen wir ihn, soweit wir dies noch vermögen, ähnlich wie Celsus lange vorhandene Argumente bis zur äußersten Konsequenz entwickeln und die Antworten der Christen vorwegnehmen. Die Heiden hatten schon früh gefragt, ob denn alle die Unzähligen, die vor Christi Erscheinen gestorben seien, nach christlicher Ansicht auch schuldig seien (Justin. *Ap.* I 46, 1), warum denn Christus so spät gekommen sei (S. 256). Das nimmt Porphyrios auf, aber er macht zugleich etwas Neues daraus. Er begegnet der Einrede, daß ja schon das jüdische Gesetz dafür eine Art Vorbereitung gegeben habe; das ist, sagt er, ja auch ganz spät gekommen und kroch aus einem Winkel Syriens (vgl. S. 256) kaum vor Kaiser Gaius hervor (*prorepsit*), um nach Italien zu gelangen: die Frage bleibt also in ihrer ganzen Schärfe bestehen (Augustin. *ep.* 102, 8; Hieronym. *ep.* 133, 9). Ebenso scheint er die alten heidnischen Zweifel an der Auferstehung, indem er die bekannten Fragen nach der Zerstreuung des Leibes u. ä. (S. 244) nicht berücksichtigt, dadurch vertieft zu haben, daß er die Fragestellung so ändert: sollen wir wie Christus oder gleich Lazarus auferstehen? Der erste Fall ist nicht möglich, da Christus übernatürlich geboren sein soll; wird aber unser Leib aller irdischen Natur entkleidet sein, dann begreift sich nicht, warum Christus nach seiner Auferstehung noch Speise zu sich genommen und die Nägelmale gezeigt hat. Das war also entweder Schein, oder die Auferstandenen tragen alte Narben von früher wieder an sich (Augustin *a. a. O.* 2). So zeigt Porphyrios auch hier die volle Beherrschung der Literatur, indem er die Einwürfe z. B. eines Celsus (Orig. II 59) weiter entwickelt und präziser gestaltet.[2])

Die Christen haben uns mehr von dieser halbphilosophischen, wie auch von der Kritik des A. T. erhalten als von den Angriffen des Porphyrios auf das Zentrum ihres Daseins, auf das Neue Testament. Das ist bezeichnend; sie fühlten sich hier dem Gegner noch weniger gewachsen. Und weiter: sie haben wohlweislich auch hier nur solche Argumente des Feindes aufgestochen, denen man entweder mit dem eignen Autoritätsglauben begegnen oder die man als heidnische Torheit abweisen konnte. So wird der zweifellos kleinliche Einwurf des Porphyrios gegen Matth. 9, 9, daß Matthäus doch kaum sich dem Herrn sogleich auf seinen Ruf habe anschließen können, durch den Hinweis auf

---

1) Hieron. *comm. in Matth.* 24, 16 sq. 2) Desgleichen ist ein alter Vorwurf, daß die Götter seit des Christentums Anwachsen sich dem Reiche entzogen hätten, zu feinerem literarischen Ausdrucke gebracht (Euseb. *Praep.* V 1, 10): Νυνὶ δὲ θαυμάζουσιν, εἰ τοσούτων ἐτῶν κατείληφε τὴν πόλιν ἡ νόσος, Ἀσκληπιοῦ μὲν ἐπιδημίας καὶ τῶν ἄλλων θεῶν μηκέτ᾽ οὔσης. Ἰησοῦ γὰρ τιμωμένου οὐδεμιᾶς τις θεῶν δημοσίας ὠφελείας ᾔσθετο.

den wohlbekannten Namen Jesu entkräftet (Hieronym. *comm. in Mth.* 9, 9), man wirft ferner dem Feinde, was ja immer geht, Verständnislosigkeit vor, wenn er den Zwist der Apostel Petrus und Paulus mit scharfen Worten angreift (Hieronym. *comm. ad Gal. prol.* und 2, 11—13; *comm. in Jes.* 53, 12; *ep. ad Augustin.* 112, 6). Aber über das, worüber wir, in vielem jetzt die Nachfolger der neuplatonischen Bibelkritik, am liebsten Bescheid wüßten, über die Einzelheiten seiner Analyse des N. T. lassen uns die christlichen Feinde des Porphyrios fast gänzlich im Stich. Wir sehen nur, daß er die Genealogie Christi angegriffen hat (Hieron. *comm. in Dan.* I 1), daß er die Bezeichnung des Sees Genezareth als eines Meeres albern (Hieron. *Quaest. in Gen.* 1, 10) und daher den ganzen Bericht über Jesu Wandeln auf dem Meere erlogen fand, daß er Christus wankelmütig nannte (Hieron. *c. Pelag.* II 17), einen Widerspruch zwischen Matth. 7, 2 und Joh. 3, 18 entdeckte (Augustin *a. a. O.* 22) und an eine ewige Strafe für zeitliche Sünden nicht glauben wollte. Überhaupt hat er sich besondere Mühe gegeben, die Widersprüche der Apostel, unter denen Petrus und Paulus ihm wie zankende Knaben erscheinen wollen, nachzuweisen: der diktatorische Autoritätsglaube der Kirche hat uns hier um die Kenntnis der Einzelheiten gebracht. Wenn jedoch Hieronymus (*comm. ad Gal.* 2, 11—13) sagt, daß *infinita de scripturis erunt radenda divinis*, falls man Porphyrios' Unverstand folgen wolle, so ist dies ein unfreiwilliges Zeugnis für die Schärfe der hellenischen Kritik, die allerdings wohl hier und da auch etwas schartig geworden sein mag.[1]) Den Schlußstein aber muß Porphyrios doch wohl auch in diese Polemik gesetzt haben, da er zeigte, wie sehr Christus' Bewußtsein der Anschauung der Christen über den „Gott" widerspräche (vgl. Augustin. *de c. d.* XIX 23).

Auf dem Wege des Porphyrios sind die tüchtigeren hellenischen Polemiker weitergeschritten, indem sie einen nicht geringen Teil seiner Sätze übernahmen und weiter ausführten. Natürlich hat es auch sehr unbedeutende Skribenten gegeben, die wie Hierokles nach Eusebius' durchaus richtigem Urteil (*adv. Hierocl.* 1) nichts als Abschreiber waren. Mit diesem brauchen wir uns also hier nicht näher zu befassen.[2]) Von größerer Wichtigkeit ist die 1867 von Blondel entdeckte Apologie des Makarios, die sich gegen einen anonymen Heiden richtet. Man hat diesen Hellenen, da er manche nahe Berührung mit den Bruchstücken des Porphyrios zeigt, dem Neuplatoniker völlig gleichgesetzt, aber dieser unterscheidet sich doch in manchem von jenem, und die Übernahme

1) Z. B. wenn Porphyrios in einem neugefundenen Bruchstücke aus Euseb (v. d. Goltz: *Texte u. Unters.* XVII 4, 41 f.) zu behaupten scheint, daß die Vorschrift *Acta* 15, 20 Entlehnung sei. 2) Hierokles hat wesentlich Apollonios von Tyana Christus entgegengestellt. Das war ein Stück alter Polemik, das er durchaus nicht etwa aus Porphyrios (S. 298) zu entnehmen brauchte, und das ihn ebensowenig mit Lactantius' Gegner (S. 291, 1) identifiziert. An die Methode des Porphyrios erinnert dagegen etwas die Anklage, die Christen bauschten die Wunder Christi unnötig auf (2); mit Celsus (Orig. III 26) berührt sich der Hinweis auf Aristeas (2). Lösche *a. a. O.* 282 ff. Eusebios' Widerlegung ist nicht übel, er schätzt zwar Apollonios nicht ganz gering ein (12), weiß aber seine Wundertaten gut ad absurdum zu führen; freilich bedient er sich dabei derselben Argumente, wie sie die Hellenen damals (S. 259) gegen die Christen brauchten, wenn er zeigt, dieser Wundermann hätte doch mehr vorauswissen müssen (p. 382, 30; 390, 7; 392, 2; 397, 18 *Kays.*).

einiger Argumente kann, wie wir schon oft gesehen, nicht allein den Ausschlag geben.[1]) In der Tat ist manches aus Porphyrios übernommen: Der Heide tadelt den Ausdruck „Meer" vom See Genezareth als übertrieben (p. 60; 57, 18), wie Porphyrios es getan, er wendet sich gleich diesem gegen Petrus und Paulus (p. 99 sqq.)[2]) und berührt auch den

1) Wagenmann: *Jahrbücher für deutsche Theologie* 1878, Bd. XXIII 139 ff.; 269—314 hat, nachdem man früher auf Hierokles geraten, Porphyrios als Autor bezeichnet und damit dauernden Erfolg gehabt: Neumann (*Iuliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt* 21) und Harnack (*Die Mission und Ausbreitung des Christentums* S. 23 f.; 353 ff., wo übrigens in sehr eindringender und überzeugender Weise über Neuplatonismus und Christentum gehandelt wird) setzen beide gleich; vgl. auch Kleffner *a. a. O.* 67 ff. Ich selbst bin, nachdem ich mich zuerst dieser Meinung ganz angeschlossen hatte, allmählich zu anderen Ergebnissen gekommen, und H. Schrader, dem ich dies mitteilte, war der gleichen Anschauung; er hat die Güte gehabt, mir seine Gegenthesen zu überlassen, die ich hier anführe, um danach noch meine Zusätze zu geben: „1) Die Behauptung (p. 54 *Bl.*), die echten Schriften des Moses wären beim Brande des Tempels untergegangen, die vorhandenen von Esra und anderen geschrieben, 1180 Jahre nach Moses' Tode (p. 74 ungenau rekapituliert), stimmt nicht zu der Art und Weise, wie Porphyrios (Euseb. *Praep.* X 9, 12) teils direkt, teils indirekt in dem Referat des Euseb das Alter des Moses (d. h. offenbar seiner Schriften) auf Kosten der Griechen erhebt. 2) Die Zurückweisung des φαγεῖν τὴν σάρκα καὶ πιεῖν τὸ αἷμα usw. (p. 94) steht der Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων viel weniger nahe, als Neumann S. 21 annimmt. Der Anonymus behauptet, die Poteidaiaten hätten aus Not ähnliches genossen. Ähnlich werden Thyest, Tereus, Harpagos entschuldigt; in Skythien, bei den Äthiopen und am Rande des Okeanos finde man zwar φθειροφάγους καὶ ῥιζοφάγους, aber nicht dergleichen. Die Schrift περὶ ἀποχῆς erwähnt dagegen als Menschenfresser die Βάσσαροι (II 8) sowie die Massageten, Derbiker (IV 21). Also ganz anders. 3) Makarios zitiert den Porphyrios *(de philos. ex orac. haur.)* zur Erhärtung von gegen seinen Gegner ins Feld geführten Tatsachen (p. 145, 25 sqq.; Wolff S. 109 ff.). 4) Die ganze Art und Weise paßt nicht zu der sonstigen Polemik des Porphyrios." — Von diesen Gründen möchte ich namentlich den dritten mit besonderem Nachdrucke betonen, um so mehr als Wagenmann (S. 278, 1) ihn leider recht leicht genommen hat. An gleicher Stelle hat derselbe Forscher auch die chronologische Schwierigkeit als solche nicht recht empfunden. Seit Paulus sollen, wie jetzt in der Handschrift steht, 30 Jahre verflossen sein (p. 160, 6 ἔτη γὰρ ἐξ οὗ λέγει τριάκοντα); es kann aber doch keinem Zweifel unterliegen, daß wir dafür 300 setzen müssen, was unwiderleglich aus p. 163, 3 hervorgeht: Καὶ ἰδού, τριακόσια ἢ καὶ περαιτέρω διίππευσεν ἔτη καὶ οὐδεὶς οὐδαμοῦ τοιοῦτος (d. h. falscher Christus) ἐπέστη. (Anders Neumann S. 21.) Wir kommen also mit diesem Christengegner über die Mitte des 4. Jahrhunderts hinaus. Aber es gibt noch andere Gründe gegen die Gleichsetzung. Wir sahen oben, wie fein Porphyrios die Auferstehungsfrage behandelt. Der Heide des Makarios bringt da wieder die alten abgedroschenen Sätze, die P. gerade vermieden zu haben scheint, daß die Leiber der Toten doch im Meere untergegangen und von Bestien gefressen seien. Ich leugne ja nicht, daß sich einige Argumente des P. bei diesem Autor genau wiederholen, aber dies ist, wie öfter schon bemerkt, gar kein Beweis; finden wir doch auch an Celsus Anklänge genug bei dem Heiden des Makarios (vgl. oben den Text S. 303). Man könnte und müßte und wird, hoffentlich, die wichtige Sache noch einmal in einer Abhandlung gründlich untersuchen und m. E. dann finden, daß dieser „Hellene", den Makarios nicht nennt, jedenfalls nicht als Porphyrios ansieht, ein Römer war (vgl. p. 52, 7 Δικαιαρχείᾳ νῦν δὲ Ποτιόλοις καλουμένῃ; p. 200, 4 καὶ γὰρ τὴν καλουμένην ὑφ' Ἑλλήνων Ἀθηνᾶν Μινερβᾶν οἱ Ῥωμαῖοι καλοῦσιν; P. verwendet griechische Namen), der auch einen künstlicheren Stil als P. schrieb. 2) Doch nennt er p. 101 gelegentlich des Todes des Ananias und Sapphira die Apostel nicht Zauberer, wie Porphyrios es getan.

Zwist beider, freilich nur ganz kurz (p. 102, 13). Aber ebenso hat er bei Celsus Anleihen gemacht, oder, besser gesagt, die alte Polemik wird wie so oft immer wieder mitaufgeführt[1]): die Betonung der Todesangst Christi (p. 53), die Frage, warum Jesus sich nach seinem Tode nicht dem Pilatus oder Herodes oder dem römischen Senate gezeigt (p. 23), der Angriff auf das Bild vom Kamel und dem Nadelöhr (p. 58) finden sich ebenso bei Celsus (Orig. II 24; 63; VI 16). Aber auch andere Argumente erscheinen aufs neue. Die Frage, warum Jesus nicht gleich Apollonios vor Domitian verschwunden sei (p. 52), hatte auch Laktanz' Heide getan (*d. i.* V 3, 9)[2]), und, wie wir z. T. schon oben gesehen, ist der Hinweis auf die Vernichtung des menschlichen Leibes, ja die Verfolgung des toten Körpers durch alle Stationen hindurch, wie sie uns p. 204 vorgeführt wird, ziemlich alt (S. 245, 1). Desgleichen ist die Abweisung der christlichen Polemik gegen die Bilderverehrung und die Erklärung dieses Kultes (p. 200 sq.) uns in dieser Form schon öfter begegnet (S. 78; vgl. die Einleitung), die aber wieder nicht porphyrianisch ist.[3])

Ist nun eine absolute Gleichsetzung des Ungenannten mit Porphyrios nicht richtig und gilt es immer erst das einzelne Argument mit Porphyrios' philosophischem Charakter in Einklang zu setzen, so kann doch schwerlich ein Zweifel darüber obwalten, daß wir in der Kritik am N. T. nicht nur die Methode, sondern auch die eigentliche Polemik des Neuplatonikers vor uns haben; denn es wäre doch sehr wunderbar, wenn diese bekannte Bibelkritik ziemlich bald einen ebenso scharfsinnigen Nachfolger gefunden hätte, dem noch eine solche Nachlese übrig geblieben wäre. In der Tat muß diese Polemik zu einem guten Teil Porphyrios enthalten. Schon die Tatsache, daß der Ungenannte mehrfach Christi Person von den falschen Berichten über ihn trennt (z. B. p. 56, 10; 57, 12; 59, 6), deutet auf Porphyrios.[4]) Und so ist uns denn bei unserem Autor eine Polemik erhalten, die wohl geeignet ist, das Bild von Porphyrios uns noch deutlicher zu machen. Ich habe mich nun mit der historischen Kritik des Anonymus hier nicht im einzelnen zu beschäftigen; für uns steht nur soviel fest, daß auch hier wie in der Untersuchung über das Buch Daniel Porphyrios oder der ihn benutzende Autor geradezu moderne Kritik übt, wie z. B. an der Leidensgeschichte (p. 20—22)[5]), an der Erzählung von den Dämonen und den Säuen (p. 55), die doch unmöglich so zahlreich in einem wasserarmen Lande

---

1) Natürlich könnte man so schließen: Porphyrios hat vieles von Celsus Gesagte stehen lassen, also liegt auch hier Porphyrios vor. Da eine Benutzung des Porphyrios an einzelnen Punkten nicht ausgeschlossen ist, so kann dem so sein, notwendig ist aber der Schluß nicht. Vgl. wieder Lösche *a. a. O.* S. 277 ff. 2) Man hat daher gefolgert, daß dieser Porphyrios benutzt habe, aber der Vergleich mit Apollonios ist bekanntlich Gemeinplatz (S. 301, 2). 3) Porphyrios' Anschauung vom Bilderdienst (Euseb. *Praep.* III 7, 1—4) zeigt einen tieferen Sinn als die banalen Gemeinplätze unseres Anonymus. Übrigens hält derselbe (p. 203) den Christen die gleiche Stelle (*Exod.* 22, 28) gegen die Verunglimpfung der Götter wie Julian (p. 208, 5 *Neum.*) vor. 4) Da er, wie ich eben gezeigt, Christus selbst angreift, so sieht man (vgl. S. 298), daß dies nicht porphyrianisch ist: der Anonymus hat also Porphyrios' Kritik mit älterer Polemik verbunden. 5) Prachtvoll ist die Antwort des Makarios, der überhaupt nicht die geringste Anlage zum Apologeten besaß, darauf (p. 29, 14): Die ganze Natur war damals in Aufruhr, dabei mußten die Menschen ja konfus werden!

den Tod durch Ertrinken finden könnten, an der Erhöhung des so oft irrenden sündigen Petrus (p. 99; 102). — Im übrigen zeigt sich auch bei unserem Ungenannten die Unvereinbarkeit des Hellenentums und der orientalischen Religion. Das Abendmahl, Fleisch und Blut des Herrn zu essen, deucht ihm ekelhafter Kannibalismus (p. 94), die Anschauung, die Gottheit sei in den Leib der Maria gefahren, albern (p. 202); daß die Welt vergehen, die Menschen schweben[1]), der Himmel, „Gottes Thron", gerichtet werden solle (p. 158; 159; 165), begreift er nicht[2]), wie natürlich auch nicht die Auferstehung (p. 204 sq.); namentlich ist ihm aber die Persönlichkeit des rabbinisch gelehrten Paulus unverständlich (p. 125 sqq.; 162; 198).[3]) — Zuletzt aber weiß er doch, ganz nach der Weise des Porphyrios und Julian, die Christen an einer sehr empfindlichen Stelle zu treffen, indem er den Glauben, den Christus von seinen Jüngern verlangt oder bei ihnen voraussetzt (Marc. 16, 18; Mtth. 17, 19), bei den heutigen Christen nicht mehr findet (p. 96 sq.); auch dies ist wohl eine Weiterbildung der porphyrianischen Polemik (Hieron. *comm. in Mtth.* 21, 21).

Die schriftstellernden Fürsten des Altertums haben es ebensowenig wie ihre Genossen in neuerer Zeit über eine gewisse Mittelmäßigkeit hinaus gebracht. Der heidnischen Polemik schenkte Julians Werk gegen die „Galiläer" keine neue Kraft, aber das Schicksal hat es doch mit ihm etwas besser als mit den Schriften des bedeutenderen Porphyrios gemeint: wir können von der Arbeit und Arbeitsweise des kaiserlichen Autors uns einen besseren Begriff machen als von den fast verschollenen Büchern des Porphyrios, denn die Schrift Cyrills gegen Julian hat sich erhalten, während mit Porphyrios' Polemik auch mehrere Bücher seiner Feinde vernichtet worden sind. Julian hat uns nun manche Argumente überliefert, die allein bei ihm stehen, da aber die Methode seiner Polemik im großen und ganzen nichts Neues bietet, so wird man gut tun, alles einzelne, was dieser Methode entspricht, trotz des Scheines der Neuheit ebenfalls für alt anzusehen.[4]) Denn hatte schon Porphyrios die ganze frühere Polemik zusammengefaßt und neu organisiert, so finden sich bei Julian diese Argumente massenhaft wieder. Wir wissen freilich bei seinem Zusammenhange auch mit Porphyrios nicht, ob er diese aus dem Studium der alten Polemik gewonnen oder diesem verdankt, was sehr wahrscheinlich ist; immerhin aber steht soviel fest, daß der in Schriftstellerei dilettirende Fürst sich die Sache nicht allzuschwer gemacht hat, sondern die Argumente nahm, wo er sie fand. Flau aber, wie doch so manche Apologie, ist sein Buch sicherlich nicht, es steht ein ganz rechtschaffener Haß dahinter, der selbst den abgedroschenen Argumenten noch eine gewisse persönliche Schärfe gibt. Wir empfinden z. B. das tiefinnere Behagen des Kaisers, wenn er uns heiter erzählt, wie er einen weisen

1) Darauf antwortet auch Augustin: *de c. d.* XIII 18. 2) Sehr treffend ist auch die Frage: Das Ende soll kommen, wenn das Evangelium überall ist. Nun ist es überall, auf jeder Straße: warum geht denn die Welt noch nicht unter? (p. 161). 3) Harnack: *Die Mission etc.* 354. 4) Über Julian gibt es eine neuere trefflich instruierende Arbeit von R. Asmus: *Julians Galiläerschrift im Zusammenhang mit seinen übrigen Werken.* Programm des Großherzoglichen Gymnasiums zu Freiburg i/B. 1904. Es soll eine Art Konkordanz zu Julian sein und ist für das Studium der Galiläerschrift ganz unentbehrlich, obwohl es etwas kraus geschrieben ist.

Bischof zum Verstummen gebracht (p. 228, 7 ff. *Neum.*). Und gut unterrichtet ist der fürstliche Sophist natürlich; er kennt neben der Bibel, mit der er früher zwangsweise Bekanntschaft hatte schließen müssen, auch wohl die Apologeten und hat den „widerwärtigen" Eusebios gelesen (p. 203, 2 *N.*).[1])

Eine wirkliche historische Scheidung der einzelnen Argumente ist wie bemerkt fast unmöglich. Einiges kann auf die alte antijüdische Polemik zurückgehen, wie z. B. die Frage, in welcher Sprache die Schlange im Paradiese geredet (p. 168, 2 *N.*; vgl. die Einleitung) und dementsprechend auch die weiteren Vorwürfe gegen die Mythologie des A. T. (p. 167, 8; 181, 10; 183, 11) und gegen die Persönlichkeit Gottes (p. 191). Sicherheit aber gibt's hier nicht; denn der Vergleich des babylonischen Turmbaus mit der Tat der Aloaden (p. 182, 5) ist, wie wir gesehen, nicht nur aus Philo bekannt (vgl. die Einleitung), sondern ward auch von Celsus benutzt (S. 256)[2]), und von demselben (S. 263) wurde auch die Frage nach Gottes Neid erörtert (vgl. Jul. p. 169, 9; 189, 9). Wahrscheinlicher ist schon, daß die Angriffe auf das Volkstum der Juden der älteren Polemik angehören. Wir hatten (vgl. die Einleitung) gesehen, wie Josephus sich gegen die Lästerer der Juden erbost, die ihnen alle Kultur absprachen und ihnen ihre stete Dienstbarkeit vorwarfen (*c. Ap.* II 125): Julian setzt (p. 192, 1) Lykurg und Solon über den „eifrigen" Judengott und seine Forderungen, er spottet über die elende Geschichte der meist geknechteten Juden (p. 200, 7 ff.); bei ihnen habe es keinen Alexander, keinen Cäsar gegeben.[3]) Dazu kommen die Argumente von vielleicht celsianischem Charakter.[4]) Die christliche Kosmogonie findet Julian (p. 170, 3 ff.; 185, 14) schwach im Vergleich mit Platon (Cels. Orig. VI 49; VII 42)[5]), er hält den Christen vor (p. 182, 4), daß sie, die sonst doch so wundergläubig seien, die heidnischen Erzählungen verwürfen (S. 245); die Beschneidung hat für ihn nichts Originelles (p. 217, 2; Cels. I 22; V 41), er bestreitet (p. 176, 4), daß Gott die Juden auserwählt habe (Cels. IV 36; V 50), er erkennt mit Celsus (S. 259) in dem Gotte des A. T. einen jüdischen Nationalgott, der mit dem Christengotte nichts zu tun habe (p. 177, 16); überhaupt hätten, so lehrt er mit dem Platoniker Celsus (S. 258), die Völker ihre bestimmten πολιοῦχοι θεοί (p. 179, 7; 185, 10), es sei daher Torheit, wolle man diesen Gott, der sich solange nicht um die Andersgläubigen bekümmert habe, zum einzigen Gotte machen (p. 178, 7; vgl. S. 256). Mit Celsus (S. 257) tadelt der Kaiser dementsprechend die Zwitterstellung der Christen (207, 9), wirft ihnen ihre falsche Interpretation der Propheten

---

1) Nämlich *Praep.* XI 5, 7. 2) Die Motivierung ist freilich bei Philon und Julian dieselbe, aber das weist noch nicht auf eine so alte Quelle zurück. 3) Ich führe noch einiges an: p. 183, 13 die Verschiedenheit der Gesetze wird nicht erklärt; p. 193, 11 David und Samson sind keine besonders großen Helden; p. 203, 6 ff. Salomon ist an Weisheit mit den Hellenen nicht zu vergleichen, dazu ein schwächlicher Mensch; *ep.* p. 375, 17 *Hertl.* die Menschen können nicht von einem Paare abstammen (vgl. die Einleitung). 4) Lösche *a. a. O.* 288. Ich füge noch hinzu, daß bekanntlich der Tadel gegen den bedingungslosen Christenglauben (p. 232, 18) und der Hohn über die christlichen Beängstigungen (*ep.* p. 380, 10 *Hertl.*) nicht nur celsianisch (S. 257) ist, sondern auch sonst vorkommt (S. 240, 11). 5) Vgl. S. 175.

(210, 15 ff.; *fr.* 15; vgl. S. 259), ihr Zweigöttersystem (p. 213, 13; vgl. S. 259) vor; er rügt das menschliche Gebahren Christi (*fr.* 9), der überhaupt nie etwas getan habe (p. 199, 3) und jetzt nur ein Toter sei (p. 196, 15; 199, 11; vgl. Cels. VII 36 und S. 258; 260; 313, 1). Und auch die Absicht des Celsus, die Christen aus ihrer Reserve herauszujagen, sie zum Sprechen zu bringen (I 9), hat mit Julians dringendem Wunsch, sie zur Auseinandersetzung ohne ἀντικατηγορεῖν zu zwingen (p. 163, 7), Ähnlichkeit. — So bleibt denn auch hier wenig Originelles, d. h. als durchaus unoriginell noch nicht Nachweisbares übrig; soviel ich sehe, können wir allein den Hinweis, daß ein zweites Gesetz nach dem ersten, dessen ewige Gültigkeit im A. T. verbürgt werde, nicht möglich sei (p. 221, 4), zu diesen mehr oder weniger originellen Stücken rechnen.

Gründlich scheint auch Porphyrios benutzt worden zu sein, wie denn das Zitat bei Hieronymus (*in Matth.* 9, 9): *Porphyrius et Julianus Augustus* . . . .) schon darauf hindeutet.[1]) Porphyrios' Tadel, daß die Christen die jüdischen Opfer nicht mitmachten (S. 298), kehrt p. 219 wieder, und so werden die Stellen über die Beschneidung (228, 21) und über die Speisegesetze (220, 8; vgl. 208, 14) ebendahin gehören. Porphyrianisch sind ferner die Bezeichnung des Christentums als eine Krankheit (p. 223, 7; *orat.* VII 207, 20; vgl. S. 300, 2)[2]), die Polemik gegen die Genealogie Christi (p. 212, 9; vgl. S. 301), der Spott über den Streit des Petrus und Paulus (p. 222, 18), wozu denn überhaupt wohl die Abneigung gegen Paulus gehört (p. 176, 14; 177, 10; vgl. S. 301).[3]) Namentlich aber muß Porphyrios der Evangelienkritik des Julian (p. 223, 4; *fr.* 1; 5; 7; 8; 16) zum Vorbilde gedient haben, ein Argument wie dies, daß in der Wüste kein hoher Berg gelegen sei, auf den der Teufel Jesus habe führen können (*fr.* 5), erinnert unmittelbar an den Einwand des Porphyrios gegen das „Meer" Genezareth (S. 301).[4]) Freilich darf bei dieser Ähnlichkeit nicht vergessen werden, daß entgegen Porphyrios' Meinung von der Unzulässigkeit der allegorischen Bibeldeutung (S. 297) Julian den jüdischen Mythen einen Geheimsinn halbwegs einräumt (p. 169, 4).[5]) Daneben stehen dann noch die bekannten polemischen Gemeinplätze, der Angriff auf die Deutung von Jesaias 7, 14 (p. 214, 5; vgl. S. 258 f.), die Hervorhebung des geringen Standes der ersten Christen (p. 200, 1), der christlichen Gottlosigkeit (p. 164, 16; 206, 6; *ep.* 392, 4. *Hertl.*)[6]), die Verteidigung der πάτρια (*ep.* 547, 1)[7]), die Polemik gegen den nie gesehenen θεὸς λόγος (*ep.* 558, 8)[8]), der, fern davon die Sünden zu tilgen, nur Elend in die Welt gebracht habe.[9])

1) Lösche *a. a. O.* S. 297 ff. 2) Asmus *a. a. O.* 22 und in einem früheren Aufsatze: *Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian.* Byzantinische Zeitschrift 1894 S. 125. 3) Ebendahin möchte ich die Polemik gegen die Taufe (209, 16 ff.): *Kor.* I 6, 9—11 rechnen, die wir auch bei dem Anonymus finden (p. 198). Von einem anderen Zusammentreffen: „Lästere nicht die Götter!" (p. 208, 5 und Makarios Magn. p. 203, 2 *Bl.*) war oben S. 303, 3 die Rede. Vgl. weiteres bei Lösche. 4) Zu dem vorhandenen hat Brinkmann: *Rh. Mus.* LX S. 632 noch ein Stück aus der Rede des Erzbischofs Johannes von Thessalonike gefügt, das *fr.* 8 trefflichst ergänzt. 5) Anders *orat.* II p. 95, 22, wo die rationalistische Deutung der Mythen abgelehnt wird. Porphyrianisch kann auch noch die Bezeichnung Christi als eines νόθος sein. 6) Asmus *a. a. O.* 25. 7) Asmus 26. 8) Asmus 31. 9) Vgl. das neue Fragment Julians bei Neumann: *Theolog. Literaturzeitung* 1899 Sp. 300—304. Chiappelli: *Nuove pagine sul cristianesimo antico* p. 325.

So bleibt ein nicht sehr bedeutender Rest eigner Anschauungen und Absichten zurück. In der Tat dürfen wir nach dieser kurzen Analyse Julians sagen, daß die erhaltenen Bruchstücke seiner drei Bücher gegen die Christen immerhin ausreichen, um uns über die Streitmittel der Hellenen jener Zeit aufzuklären und auch das Bild des Porphyrios zu vervollständigen. Aber dieses Ergebnis genügt hier doch nicht; die Christen haben dem Augustus nicht nur wegen seiner raffinierten Maßregeln gegen ihre Lehre einen solchen fast heidnischen Haß zugewendet, sie haben doch auch eben diese seine Bücher bekämpft. Und in diesen steht denn doch allerhand, was sie bis ins Innerste traf. Das ist nicht etwa nur die Frage, die seinen Maßregeln gegen die christlichen Dozenten entsprach: warum nascht ihr bei den Hellenen, wenn euch eure eignen Schriften genügen (p. 204, 12)? sondern besonders der Hinweis auf die Christen seiner eignen Zeit. Mit Recht findet er, daß diese das sittenlose Leben von den Hellenen sich angeeignet haben (p. 164, 17), daß sie — hier folgt er Porphyrios' Weg (S. 304) — weit entfernt von den Vorschriften eines Jesus und Paulus auf rabiate Weise die Häretiker verfolgen (p. 199, 10), daß sie auch im Kulte die schlimmsten Rückschritte gemacht haben, wie die Reliquien- und Gräberkulte — Julian erinnert hier treffend an Matth. 23, 27 — und die Inkubation (*ep.* 562, 19; p. 225, 10 ff. *N.*) bewiesen.[1]) — Und schön und tief ist auch seine Ausführung über das seltene Erscheinen des Pneumas, das er freilich verwunderlich genug jetzt bei den Hellenen sieht (p. 196, 17).

Dies also sind die bedeutendsten heidnischen Polemiker.[2]) Meine

1) Lucius: *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche* 326; 300.
2) Libanios ὑπὲρ τῶν ἱερῶν zählt kaum mit. Seine Frage (p. 180 *R.*), warum die Römer aus so kleinen Anfängen so mächtig werden konnten, ist Gemeinplatz (S. 282), ebenso p. 181 die Frage, warum denn den Opfern nicht Einhalt geschehen sei. — Dagegen zeugt bekanntlich von der Lebhaftigkeit des Streites zwischen Hellenen und Christen noch das Buch *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, das Harnack (*Texte und Untersuchungen N. F.* VI 4) dem Diodor von Tarsus zuschreibt. Die heidnischen Fragen sind durchaus die der Sphäre des Porphyrios, des Julian, des Makarios-Philosophen; daß sie unbedingt aus Julian stammen, ist mir noch nicht sicher, so nahe der Schluß auch liegt. Ich führe hier, indem ich die nötigen Parallelen hinzufüge, einiges Wichtige daraus an (ich bediene mich der Ottoschen Ausgabe, resp. der Harnacks, da mir die von Papadopulos Kerameus nicht zu Gebote steht): (24) Warum ließ Gott die Wunder des Apollonios zu und hinderte sie nicht, wenn sie schlecht waren? (vgl. S. 240). (28) Warum tun die Hellenen Schlechtes, wenn sie die Toten und Gräber verabscheuen, da Christus doch die Pharisäer übertünchten Gräbern vergleicht? (Julian; vgl. oben; Harnack S. 23). (53) Auferstehen die Menschen mit den Genitalien? (vgl. S. 300). (55) Wenn die Heilkunst ein Gut ist, warum üben sie dann die Gegner? (62) Es soll Tage vor der Erschaffung der Gestirne gegeben haben? (= S. 257; vgl. Zacharias: *dial.* p. 188). (78) David ist trotz Gottes Lob böse: wie konnte aus seinem Geschlechte Jesus kommen? (79) Josias war fromm, zerstörte die Götzen und endete doch traurig: die Hellenen sagen, eben weil er die Idole stürzte. (83) Warum opfert man Gott nicht mehr wie früher? (Porphyrios S. 298; Julian S. 306). (99) Auch bei den Israeliten hat es Menschenopfer (Jephtha) gegeben. (105) Warum betet Christus? (111) (vgl. *Quaest. gentil. ad christ.* 36 ff. S. 179 *H.*) Die Zerstückelung und Verbrennung des Leibes stellt die Auferstehung in Frage (S. 303). (119) Sonderbarkeiten bei Abels und Kains Opfer (Julian p. 227, 6 ff.). (126) Gott belohnte die Frommen reich, bereicherte aber auch die hellenischen Götzenanbeter. Seit die christliche Predigt aber

kurze Analyse hatte u. a. den Zweck aufs neue nachzuweisen, wie auch hier eine außerordentlich starke Tradition herrscht, wie sich Christen und Heiden darin nichts nachgeben. Aber die Christen haben doch den stärkeren Willen zum Siege und besitzen Persönlichkeitskräfte, wie sie unter den Hellenen nicht zu finden sind. Die Bedeutung der Heiden liegt in der Polemik, die sich bei ihnen zur wirklichen Wissenschaft auswächst: der Neuplatonismus und die tiefeindringende Bibelkritik sind die letzten Ruhmestitel des Griechentums, diese Heiden sind wahre Professoren der Theologie. Aber vom Katheder aus wird niemals Geschichte gemacht[1]), und mit Recht konnten die Christen über die positiven Glaubenskonstruktionen eines Porphyrios und Julian lächeln. Wir werden auch darauf noch einen kurzen Blick werfen, zunächst aber wollen wir hier von den Männern reden, die nicht mühsam und erfolglos, Satz für Satz die feindlichen Schriften widerlegen, sondern von denen, die durch persönlichstes Schaffen die Apologetik zum Siege geführt haben.

Da kann eigentlich nur von zwei Persönlichkeiten die Rede sein, von Eusebios und Augustinus. Beide haben ihre Zeit verstanden, beide sind erhabene Repräsentanten des ausgehenden Hellenismus und Romanismus. Hier haben wir den schwergelehrten Griechen, der mit der Masse seiner Exzerpte das gelehrte Rüstzeug der Gegner niederdrücken konnte und der es gut verstand, aus ihren Werken das hervorzuheben, was sie in den Augen des Publikums herabsetzen mußte; dort steht der wuchtige Römer mit seinem großen Herzen, seinem hohen Sinn auch für den Feind, seiner mächtigen Beredsamkeit und dem überwältigenden religiösen Genie, ein Nachfolger Tertullians und doch sein ihn weit überragender Meister. Beide, Eusebios und Augustin, haben wirklich, eben durch ihre persönliche Bedeutung, ihre Feinde widerlegt. Mit ihnen haben wir, obwohl es sich hier natürlich nur um die Hervorhebung einzelner wichtiger Punkte handeln kann, allein zu tun; die sonstige griechische und römische Apologetik wird uns, da sie zumeist nur auf ausgefahrenen Geleisen fährt, nur nebenher beschäftigen.

Eusebios hat sich, als er begann die riesigen Exzerptreihen zur *Praeparatio evangelica* aufzuhäufen, offenbar gesagt, daß die bisherige Fechtweise, die die Christen befolgten, noch immer nichts tauge, daß es gelte, dem Gegner, der von alter Kultur zehre, zu zeigen, daß man auch im Christenlager nicht nur Plato im Original zu lesen verstehe, sondern auch die andere profane Literatur beherrsche. Er hat Clemens' Werk vollendet, aber mit unendlich viel reiferer Methode, die uns zeigt, was das Christentum binnen eines Jahrhunderts gelernt. Wir wissen, daß auch er große Flüchtigkeiten begangen hat, wissen, daß der Grieche in ihm mächtig genug war, um auch Entstellungen der Wahrheit vorzu-

---

kam, ist alles zurückgegangen (vgl. S. 300, 2 und 63, 1). (136) Christus ist rauh gegen seine Mutter. (142) Warum heißen die Engel nicht Götter? (146) Gott hat durch heidnische Weissagungen oft die Zukunft enthüllt; Hellenen wurden, indem sie auf Geheiß eines Orakelspruches Dinge unternahmen, die die Schrift verbietet, doch von den Plagen befreit. — Man sieht, wie nötig es ist, Porphyrios gründlich zu rekonstruieren und seinem Einflusse noch weiter nachzuforschen.

1) Harnack: *Die Mission* usw. S. 356.

nehmen[1]), aber der Plan seines Buches ist groß und tief und die Ausführung kann zum besten Teile als gelungen bezeichnet werden.

Natürlich darf man sich nicht der Annahme hingeben, daß Eusebios sehr viele neue Gesichtspunkte aufgestellt habe. Dies geschieht auf beiden Seiten nicht. Auch die Methode des Porphyrios war alt, und nur die Vertiefung der Fragestellung ist sein Werk. Nicht anders bei Eusebios, dem Anti-Porphyrios: die alten Einwürfe bekämpft er vielfach mit alten Argumenten. Da begegnet uns also die hellenische Polemik gegen die ἄλογος πίστις (I 1, 11), gegen den Abfall von den väterlichen Sitten, die Halbheit des christlichen Wesens (2, 2; XV 1, 9), gegen Christus, den Sohn eines Winkelländchens (II 5, 2) u. a.; da hören wir die alten Gegengründe, von der Besserung der Welt seit Christus (I 4, 3 ff.), von der Jugend der hellenischen Götter gegenüber Moses, (II 1, 56), von dem Unnutzen der Allegorie (III 3, 20 f.), von Apollos Unkenntnis der Zukunft (IV 2, 8), von der falschen Lehre von der εἱμαρμένη (VI). Aber wie ist das alles angelegt worden! Fast für jede Behauptung bringt er, indem er die Eleganz der Darstellung, die dem Griechen doch auch nicht gleichgültig ist, ganz aufgibt, ein Arsenal heran, von dem die Heiden der ganzen Zeit mit alleiniger Ausnahme des Porphyrios sich nichts träumen ließen. Wie oberflächlich waren die alten christlichen Doxographien doch gewesen, wie ausführlich und sauber benutzt Eusebios den von ihm auch genannten Ps. Plutarch (XIV 14, 1—6; 16; XV 23 ff.)[2]), mit welch treffenden Belegen stattet er seine Bekämpfung der Orakel (V 18—19) aus, wo die anderen Apologeten entweder schelten oder dünne Gegenbeispiele aufführen, die schon lange zu Gemeinplätzen geworden waren. Er ist überall der Mann der Urkunden; der Grieche soll nicht mehr höhnisch den Christen fragen, ob er denn die hellenische Weisheit kenne (XV 1, 11), sondern das Buch, das jedesmal die heidnische Behauptung widerlegen kann, wird gesucht, gefunden und triumphierend vorgewiesen. Es gilt die Heiden mit ihren eigenen Waffen zu schlagen[3]) (V 5, 5), womöglich mehr zu wissen als sie, und da nicht jeder, namentlich damals, ein Porphyrios sein konnte, so gelingt die Absicht auch. Ein schwer gelehrtes Werk, dessen Material wir noch heute mit besonderem Danke benutzen, das eine Menge verlorener Autoren erhalten hat, kommt zustande, Bausteine zu einer Geschichte der antiken Religion und Philosophie werden zu Haufen getürmt. Dabei weiß Euseb geschickt die Verlegenheit des Gegners zu benutzen oder seine Schwäche zu zeigen. Hat Porphyrios, der offen oder latent fast durch das gesamte Werk bekämpft wird[4]), seine Gegner gründlich gelesen, so kennt Eusebios seinerseits den Neuplatoniker auf genaueste, und da die sittliche Größe

1) Über Eusebios' Exzerptorentätigkeit vergleiche man das bekannte vortreffliche Buch von Freudenthal: *Alexander Polyhistor. Hellenistische Studien* I. II. S. 3 ff. 2) Diels: *Doxographi* p. 5 sqq., der Freudenthals im ganzen günstiges Urteil über Euseb unterschreibt. 3) Darüber ärgert sich besonders Julian (vgl. sein Rhetorenedikt: Theodoret, *hist. eccles.* III 4), der nicht zuletzt darum den Christen die Lehrfreiheit entzog. 4) Er nennt ihn z. B. in der *Demonstr. ev.* VI 18, 11 nicht, wo er gegen die Deutung des Danielbuches gut, wenn auch nicht überzeugend polemisiert: εἰ δὲ λέγοι τις κατὰ Ἀντίοχον τὸν Ἐπιφανῆ ταῦτα πεπληρῶσθαι, σκεψάσθω εἰ οἷός τε ἐστιν ἀποδιδόναι καὶ τὰ λοιπὰ τῆς προφητείας κατὰ τοὺς Ἀντιόχου χρόνους, aber hier kann nur Porphyrios (S. 299) gemeint sein.

der feindlichen Sekte in ihrer großen Offenheit und Unbefangenheit bestand, so konnte Euseb vermöge seiner gründlichen Lektüre Sieg auf Sieg gewinnen. Er läßt die fadenscheinigen Göttergestalten des Porphyrios in ihrer ganzen Dürftigkeit antreten (III 7 ff.),[1]) er zerrt allerhand zweifelnde Überlegungen des Gegners hervor (V 10, 1 Πάνυ δέ με θράττει....), seine Äußerungen über den von den Göttern selbst zugegebenen Verfall der alten Orakel (V 15, 6—16, 1), seine ausgesprochene Abneigung gegen die blutigen Opfer, zu der dann doch wieder Porphyrios' Orakelsprüche im Widerspruche stehen (IV 8, 4), und weiß ihm so mit großem Geschick den Boden unter den Füßen fortzuziehen und ihn auch in unseren Augen z. T. zu widerlegen. Auch er empfindet natürlich die tiefe innere Verwandtschaft zwischen dem Neuplatonismus und dem Christentum, er benutzt u. a. das warme Zeugnis des Amelios (XI 18, 26) für den Prolog des Johannesevangeliums, aber er weiß doch, was beide Systeme trennen muß[2]), und auf die Frage (XIII *Prooem.*), warum man bei solcher Übereinstimmung zwischen Moses und Platon nicht diesem statt jenem folgen könne, versteht er doch den Finger auf die Dinge zu legen, die auch den Christen von damals wie den um 100 Jahre Jüngeren von dem Athener trennen (XIII 14, 2 ff.). Auch er macht hier wohl Konzessionen an den einmal seit langem herrschenden Glauben, Platon habe sich gefürchtet, die volle Wahrheit zu sagen (14, 13), auch ihn zieht der auch von Clemens empfundene Trieb, die Parallelen zwischen der Bibel und Platon zu häufen und die hellenischen Diebstähle im einzelnen aufzuweisen, auf schlimme Abwege (VII 18, 11; X 1; XI *Prooem.*), aber er läßt doch Origenes (S. 32; 264) noch übertreffend die Möglichkeit offen, daß der Philosoph seine Ähnlichkeit mit Moses unmittelbarer göttlicher Eingebung verdanke (XI 8)[3]), wie später Augustin (S. 319) ähnlich dachte. Und wie überragt er vollends seine griechischen Vorgänger[4]), die nach hellenischem Muster immer wieder auf den Streit der Philosophenschulen hinweisen, und sich mehr oder minder durch Verlegenheitsausreden vor dem hellenischen Gegenvorwurf deckten, auch im Christenlager gebe es verschiedenartige Sekten! Wieder holt er sich aus dem feindlichen Heere die Waffen (διὰ . . . τῆς αὐτῶν πάλιν τῶν Ἑλληνικῶν φωνῶν μαρτυρίας: XIV 1, 2), weist auf Numenios' tiefe Verstimmung über die Abweichung der Akademiker von Platon (XIV 5) hin, auf eine Äußerung des Porphyrios über die griechischen Irrtümer, über die Offenbarung, die u. a. den Hebräern geworden sei (10, 5). Gegen diese dichten Massen war wenig zu machen, und wenn gelegentlich auch das gehäufte Exzerpieren den Gedanken ewas im Stoffe ersticken läßt, wenn wir, von unserem heutigen Standpunkte aus, es entschieden tadeln müssen, daß Eusebios eine so gedankenarme Schrift wie des Alexandriners Dionysios Bücher über die Natur (XIV 23) gegen Epikurs Lehre ausspielen konnte, so sind dies natürlich Mängel, die die eigne

1) Vgl. auch Firmicus Maternus: *de errore profanarum religionum* 13, 5.
2) Z. B. die Lehre über die Dämonen, die bei beiden so ähnlich ist — wir wissen weshalb (S. 220) —, aber doch darin sich unterscheidet, daß die Christen nur böse Dämonen, die Götter kennen (IV 15, 3; 16, 23; 17, 10). 3) Vgl. auch XII 11, wo E. das Paradies im Symposion wiederfindet. 4) Nicht die römischen: vgl. S. 283

Zeit des großen Mannes sicher nicht merkte: Julian wußte, warum er ihn ὁ μοχθηρός nannte (p. 203, 2 *Neum.*) In der Tat, er konnte nicht viel gegen ihn machen, diese Gelehrsamkeit war erdrückend, ein Werk wie die Chronik, auch diese apologetischen Zwecken dienend, konnte von den Heiden der Zeit nicht übertroffen werden, und die großartige Religionsgeschichte der Προπαρασκευή, den Griechen selbst in die Hand gegeben, konnte etwas Überzeugendes haben; ähneln doch unsere heutigen Apologetiken dieser antiken noch immer in manchen Stücken.[1]) Wir begreifen wohl den triumphierenden Stolz des Christen, der den Höhepunkt der Philosophie erreicht sieht (I 4, 9) und darum es sicher eine Lust zu leben findet.

Tiefer steht Eusebs *Theophanie.* Wir können in diesem Buche nur an einzelnen Stellen eine Förderung der Apologetik erkennen, es sind zumeist dieselben Antworten auf dieselben heidnischen Argumente wie früher. Wir finden die alten Themata, hier und da von der alexandrinischen Formalistik verbrämt[2]), den Kampf gegen die mechanische Weltentstehungslehre (S. 39 ff. *Greßm.*), gegen die Heidenreligion (S. 82 ff.), gegen die Philosophen mit ihren Konzessionen an die Massen (S. 87, 26 ff. vgl. bes. 88, 28; 101, 20)[3]), gegen die Orakel (S. 104, 25)[4]), den Hinweis auf die Bestrafung Israels (S. 169. 1), auf die armen Fischer als Heilsboten (S. 170, 21 ff.), auf den Wert der Strafen und Verheißungen (S. 222, 29 ff.) und besonders natürlich auch jetzt, wo die Kirche sich im Siege weiß, auf das allgemeine Glück, den tiefen Frieden, das Wachsen Roms mit dem Eintritt und Gedeihen des Christentums (S. 114, 26 ff.; 257, 15; vgl. oben S. 92 f.) usw. Aber Euseb bliebe natürlich nicht er selbst, fänden sich nicht auch in dieser Schrift, die so oft uns wie ein Cento aus Zitaten seiner früheren Bücher erscheint, originelle Anschauungen und Gedanken. So ist die Betrachtung über die Bedeutung des Todes in der Heidenwelt (S. 156, 18; *Laus Constant.* 7 p. 212, 26 ff. *Heikel*) von Wert, wie ferner die freilich etwas sophistische Ausführung über die Wunder und Prophezeiungen Jesu (S. 166, 6 ff.)[5]) den eleganten Meister des Gedankens verrät, und namentlich verdient der Hinweis auf den Autodidakten Christus (S. 227, 3) und die Widerlegung der Heiden, welche die Zeugnisse der Jünger verwerfen und diese für Lügner halten, alles Lob (S. 231, 14 ff.).[6]) So kann er dann auch, indem er die heid-

1) Auffallend fand ich die Ähnlichkeit Eusebs in der ganzen Idee seines Werkes mit der Apologetik Ebrards und H. Schultz'; auch hier werden die Religionen der Erde gemustert und die außerchristlichen Weltanschauungen geprüft 2) S. 42, 1 *Greßm.* der Logos wie ein Lichtstrahl aus Gott gezeugt; 43, 28 das All gleich einem Instrument, das vom Logos geschlagen wird; 143, 11 der Logos benutzt den Menschen als Instrument (vgl. S. 180, 2; 268).
3) Hier kehren natürlich alle alten Geschichten von Sokrates im Piräus, vom Hahnenopfer (S. 32) wieder (S. 93, 9 ff.). 4) Vgl. *Dem. ev.* V *Prooem.* 22. 5) Als die Leute die Wunder sahen, so glaubten sie auch an die kommenden Dinge; also müssen wir auch angesichts der von uns gesehenen Wunder an die damaligen glauben (vgl. S. 179, 28 und oben S. 94, 2). 6) E. führt (vgl. *Dem. ev.* III 4, 33—40) aus, die Jünger, die von dem Herrn die höchste Philosophie vernommen, könnten nicht gefaselt haben; es wäre ja ganz gegen jede Wahrscheinlichkeit, daß diese übereinstimmend gelogen hätten. Es könne doch auch nicht alles Dichtung sein. Warum nannten sie ihn nach seinem Tode Gott, da sie ihn doch vorher verleugnet hatten? Die Übereinstimmung der Evangelien ist doch nicht künstlich

nischen Einwürfe fast zuzugeben scheint, mit souveränem Stolze schließen: eigentlich mußte doch jeder die Apostel verspotten, wenn sie die Auferstehung des Mannes predigten, der im Leben sich nicht hatte helfen können. Wer sollte ihnen ferner glauben, wenn sie sagten: ihr müßt die Tradition eurer Väter verachten! Also, da dies alles so unwahrscheinlich war, ist es durch göttliche Kraft bewirkt worden (S. 254, 8 ff.): Credo, quia absurdum est!

Nach Eusebios' gewaltigem Werk geht die Apologetik wieder einige Zeit zurück. Bald nach ihm konnte Athanasios gegen die Griechen wieder ganz im Stile jener alten, längst überlebten Apologien schreiben, von denen wir viele Proben geschmeckt haben.[1] Viel gelehrter ist natürlich Gregorios von Nazianz in seiner Schrift gegen Julian, die manches aus eigner Lektüre bringt, wie es ja bei einem solchen Mann nur zu erwarten war, die aber trotz des höchst persönlichen Hasses, mit dem er den Kaiser verfolgt, im letzten Grunde doch an Gedanken arm ist.[2] Ebensowenig vermag Johannes Chrysostomos' Schrift gegen die Juden und Hellenen wie gegen Julian besonderen Eindruck auf uns zu machen; wichtig ist, daß sich hier stellenweise der Einfluß des Euseb zeigt.[3] Wenig Gutes

gemacht, beruht nicht auf einem Vertrage, für den die Jünger dann gern starben. — E. ist fest überzeugt, daß sich nirgends wirkliche Widersprüche finden (S. 242, 7); wo irgend ein Verdacht vorliegen könnte, sucht er ihn zu beseitigen, so z. B. auch durch den Hinweis darauf, daß die Jünger alles ihnen selbst zum Lobe Dienende verschwiegen, das Nachteilige aber erzählten (S. 246, 15 ff.). Alle diese Widerlegungsversuche richten sich wohl gegen Porphyrios.

1) Man hat freilich an Athanasios' Urheberschaft gezweifelt (V. Schultze: *Geschichte des Unterganges des griechisch-römischen Heidentums* I 118, 1; Dräseke: *Theol. Stud. u. Kritiken* 1893, 251—315; *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 1895, 238—269; 517—537; dagegen Loofs in der *Realencyklopädie für protest. Theol. u. Kirche* II 199). Für uns hat diese Frage hier geringen Wert; ich habe nur darauf hinzuweisen, daß hier nichts neu ist, von der Bestreitung der heidnischen Kulte der Gestirne (9; 27) und Elemente, der Bekämpfung der Griechengötter und ihrer durch die Gesetze verbotenen Sünden (9—12), ihres Bilderdienstes (13—22), der Behandlung der Menschenopfer (25) bis zu den positiven Ausführungen über die Seele (31, 90 ff.) und den Wundern der Schöpfung (35—39), mit allen den abgebrauchten stoischen Motiven. Dem entspricht dann auch die traditionelle Behandlung des Platon und Sokrates (10, 61). Die Form des Ganzen ist sehr unkünstlerisch: dreimal wird die Harmonie des Alls geschildert (36 ff.; 42; 44), viermal das Bild von der Lyra gebraucht (31; 38; 42; 47), die Ordnung ist wenig einheitlich. Hier und da scheinen alte Quellen benutzt worden zu sein, z. B. 12 (Arkas verwundet Athena). Die Schrift verdient immerhin eine ausführlichere Behandlung. 2) Als echter griechischer Apologet zeigt er seine Belesenheit, wenn er (I 70 f.) neben dem vielgebrauchten θύλακος des Anaxarch auch vom Tode der Töchter des Skedasos, dem Todessprung des Kleombrotos (Kallimachos *ep.* 25; wohl aus philosophischer Literatur: Cicero, *Tusc. disp.* I 34, 84), von dem Opferbrauch der Lindier (I 103), vom Ursprung der Poesie (108) zu erzählen weiß. Neues enthält sonst die unerfreuliche Schrift, die mit allen hellenischen Pamphleten auf dieselbe Stufe zu stellen ist, nicht. Es redet der wilde Haß des griechischen Sophisten, dem von Julian das Katheder verboten ist, und der Christ rast sich aus in wüstem Schimpfen auf den attizistischen Kaiser (I 102 ff.), über dessen persischen Feldzug er sich ähnlich wie die anderen christlichen Gegner des Apostaten vernehmen läßt (I 109; II 8 ff.; 28). Neue Argumente hat er natürlich nicht aufgebracht, der Spott über die Orphika, die Allegorien, die Sünden der Götter, der Hinweis auf die christliche Zucht und Sitte (I 115 bis z. E.), das alles ist wohlbekannt. 3) Johannes Chrysostomos will (1) auf Grund gemeinsamer unwidersprechlicher Anschauungen vorgehen, da die Griechen alles andere, z. B. den Hinweis auf Wunder verlachen. Diese

ist auch von Isidor von Pelusion zu sagen[1]), und die lange Widerlegung Julians durch Cyrill hält sich ungefähr auf gleichem Niveau mit Theodorets unselbständiger Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων. Auch hier tritt Eusebios' Einfluß fast auf jeder Seite hervor; für Theodoret bietet jetzt die Ausgabe J. Raeders treffliche Nachweise dieser Benutzung. Aber das sind nur die Außenwerke, der Geist des großen Cäsareers lebt in keinem von beiden. Hält man Cyrill neben Origenes' Schrift gegen Celsus, so erstaunt man über dies Ungeschick einer Widerlegung, die fast nirgends die Grenze matten Wollens überschreitet. Auch Origenes nannte seinen Gegner einen Konfusionarius, wie Cyrill es tut (II 48), aber dieser hat nicht das mindeste Recht dazu, denn seine Verwirrung übersteigt alle Schranken. Es ist beinahe, als wäre es seine Absicht, den Kaiser falsch zu verstehen. Julian will zeigen, daß alle Völker Gott kennen und als Zeichen dafür die Hände zum Himmel erheben (II 69). Cyrill schreit geradezu seinen Feind an: was, durch Händeaufheben mache ich den Himmel zum Gott? Fragt Julian, warum Gott das Gesetz gegeben, an dem der Mensch zugrunde ging, so antwortet Cyrill, man dürfe doch darum das Gesetz nicht verachten (III 80). Will der Kaiser wissen, in welcher Sprache die Schlange des Paradieses geredet, so weist Cyrill ihn auf das Roß Xanthos (III 86) hin und verlangt, wenn man dies nicht annehmen wolle, daß man Homer für einen Lügner erkläre. Übel steht natürlich auch die Sache, wenn Julian das jüdische Verbot den Göttern zu fluchen in die Diskussion zieht (VII 238): da greift unser Apologet (240) zu dem verzweifelten Mittel, aus den Göttern die zu Gott empor-

gemeinsamen Anschauungen sind: die Gründung des Christentums durch den Herrn, die Ausbreitung der Christen in so kurzer Zeit, ihr Aufsteigen zu so großer Macht. Diese wohlbekannten Argumente zeigen wieder, daß solche Kämpfe stets mit den gleichen Mitteln, oft Jahrhunderte lang, durchgefochten werden. Dann kommt eine Menge von Prophezeiungen Christi. Ein wichtiges Argument ist der Hinweis auf den jetzt allgemein herrschenden Völkerfrieden (6): dies ist eusebianisch (*Theophan.* S. 114, 26; vgl. oben S. 311). — Eine sonderbare Schrift ist die *In S. Babylam, contra Julianum et gentes.* Sie ist tw. apologetisch, d. h. polemisch, tw. ein Hymnus auf den Heiligen. Entsprechend ihrer Zeit ist der Ton noch viel siegesfreudiger als der des Euseb. Kein christlicher Herrscher, will uns der Autor glauben machen (3), ging gegen die Heiden mit Gewalt vor, aber der Hellenismus erlosch doch. Arme Fischer bekämpften ihn (Euseb: *Theoph.* S. 170, 21 ff.): warum haben später Fischer und Zeltmacher nicht dasselbe geleistet? Die Göttertempel und Statuen veröden, wenn ein christlicher Kaiser kommt (7), unsere Sache blüht, wenn ein Heide kommt (8). Ähnlich wie bei Euseb (*Theoph.* 111, 13; *Praep.* V 34, 2) wird das bekannte Apolloorakel zitiert, und nachdem der Schriftsteller Libanios' Trauergesang gehörig durchgehechelt hat (17 ff.), kommt er zuletzt ebenso wie Gregor auf Julians Mißerfolg im persischen Feldzug (23).

1) Isidor gibt auf landläufige Fragen meist landläufige Antworten: *ep.* IV 27 die gelehrten Griechen sehen in Christus einen Toten; also ist die große Zahl der Götter bei ihnen schwächer als ein Toter. Sie verspotten den σταυρός, der sie doch überwunden hat, sie lachen über die Unbildung der Apostel, die doch ihre Weisen besiegt haben. Sie verhöhnen den προσκυνούμενος τάφος Jesu Christi, dem doch ihre Tempel gewichen sind. 28 der schlechte Stil der Bibel hat die εὐγλωττία überwunden, die βαρβαρίζουσα die ἀττικίζουσα πλάνη. Platon hat nicht einmal einen Tyrannen gewinnen können, die solökistische Lehre hat Land und Meere unterjocht. 31 folgert I. so: da das Eine, die Kreuzigung, richtig erzählt wird, so kann das Andere, die Auferstehung, die damit zusammenhängt, nicht geleugnet werden!

gehobene menschliche Natur herauszudeuteln. Entsprechend dem Zuge der Zeit hat er eine tiefe Abneigung gegen die griechische Wissenschaft (VII 231 f.), namentlich gegen die Naturwissenschaft (II 50), obwohl er doch auch mit dem eignen Wissen prunkt und in der Tat auch manches gelesen hat.[1]) Gegen Platon und Sokrates zeigt er starke Abneigung (II 50; VI 185 f.; VII 226), indem er gegen letzteren sehr geschickt Porphyrios benutzt, den er auch sonst mit Recht, namentlich in der Frage der Opfer, gegen Julian ins Treffen führt (III 85; IV 128; V 166; VI 208 f.; IX 306; X 348).[2]) Aber er war kein Taktiker gleich Euseb, sonst hätte er sich mit diesem von Euseb selbst angeratenen (S. 309) Stoße auf die schwache Seite seines Feindes begnügt und nicht noch, den Gegner Wort für Wort widerlegend, eine Art historische Rechtfertigung des jüdischen Opferbrauches versucht (IV 126; IX 308). Daß wir es endlich mit einem griechischen Manne aus der Zeit politischen Verfalls zu tun haben, beweist seine rein teleologische Anschauung vom Zwecke der Römerherrschaft (VII 219); wie viel zuversichtlicher empfand da noch zuweilen Euseb, wie patriotisch fühlt Augustin auf seine Art! — Vollends ist Theodoret ein Nachtreter des Eusebios und neben Clemens zuweilen auch des Cyrill. Er will offenbar ein Quellenwerk gleich dem Cäsareer schreiben, wohl eingeteilt in viele Bücher, die die einzelnen strittigen Kapitel behandeln, und hat denn auch in der Tat seine Quellen gründlich ausgeschöpft, nur freilich in ganz anderem Sinne als Euseb. Cyrill hat ihn wohl auch zur Befehdung des Julian angeregt, den er, ohne ihn in seiner Therapeutik als Gegner zu nennen, doch oft genug bekämpft.[3]) Sehr neu in seinen Argumenten ist auch Theodoret nicht, noch glücklich in der Abwehr. Wir finden bei ihm (I 97; IV 24) dieselbe Abneigung gegen die exakte Wissenschaft wie bei Cyrill, ja er verbietet gradezu nach den Ursachen der Harmonie des Alls zu fragen; man solle vielmehr den Schöpfer besingen (IV 62). Natürlich wird, wie das bei allen diesen späten Apologeten wieder Sitte ist, gelegentlich neben Sokrates auf Platon gescholten (II 38; IX 51 f.; 55), dem in der Kenntnis der Menschennatur Hirten und Bauern überlegen seien (V 68 f.). Das geringe Volk spielt überhaupt bei Theodoret dieselbe Rolle wie bei seinen nächsten Vorgängern (z. B. V 61), ohne Zweifel hatte hier der Bildungsstolz Julians, sein Hohn über die Fischertheologen (*ep.* p. 606, 21)[4]) die Anregung zu diesem Bildungskampfe gegeben. Aber es hilft nichts: ein Grieche bleibt Theodoret doch, er weiß — und darin stimmt er mit früheren Kirchenlehrern überein —, daß man eine Auswahl aus den Philosophen und Dichtern treffen (I 125 ff.), die Goldkörner aus den heidnischen Schriften hervorsuchen (II 116) muß[5]), ja, er sieht fast mit Bedauern Homer von Platon verbannt (II 6).

1) Z. B. Alexander von Aphrodisias (III 79 f.); er überliefert ein Fragment des Kallimachos (467 = VI 191). 2) Ganz treffend ist auch die Ausführung, daß Christus in königlicher Pracht nicht freiwilligen Glauben gefunden hätte (VI 215), aber sie ist kaum originell, auch daß Salomon (VII 225) nicht entschuldigt wird, erinnert an Origenes (S. 266, 2). 3) Asmus: *Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian.* Byzantinische Zeitschrift 1894 S. 116—145. Bevor ich diesen sehr lehrreichen Artikel las, hatte ich mir schon u. a. für Theodoret V 55 die Stelle bei Julian p. 179, 7; 185, 10 *Neum.* angemerkt. 4) Asmus *a. a. O.* 129 f. 5) Vgl. S. 273, 1.

Doch auch in diesem Apologeten bleiben die alten Widersprüche der ganzen Apologetik bestehen; auch er unterläßt nach höherem Vorbilde nicht, die griechische Kultur der des Auslandes (I 19; V 69 ff.) nachzusetzen[1]) und die Diebstähle griechischer Philosophen an den Christen oder auch ihre Nachahmungen, freilich in etwas modernisierter Weiterbildung anzuführen (VI 60 ff.; VII 36).[2])

Daß das goldene Bildungszeitalter des Eusebios und Gregor dahin ist, zeigt vielleicht niemand mehr als Theodoret. Wie verständnislos behandelt er die bekannte Stelle über Thales' Fall im Theätet (I 37); es zeigt sich dabei aufs deutlichste, daß er, fern davon Platon hier selber gelesen zu haben, auch seinen Euseb (*Praep.* XII 29, 4) nur sehr oberflächlich eingesehen. Sein Wissen dringt nirgends in die Tiefe. Um die Bedeutung der Märtyrer herauszustreichen, hebt er hervor, daß keiner der vielen, die sich im Altertum durch Weisheit oder Tapferkeit ausgezeichnet hätten, der Ehre gewürdigt wäre, wie sie den Märtyrern zuteil geworden, und nennt darunter (VIII 59) auch Lysander: dieser wurde doch bekanntlich vor Alexander dem Großen göttlich verehrt (Plutarch: *Lys.* 18). Auch die Cäsaren sollen keine schönen Gräber besitzen, unbekannt ist dem Theodoret das Mausoleum des Augustus (VIII 61)! Die Leidensgeschichte des Christentums ist dem Kirchenmann ein fremdes Land, eine Menge römischer Kaiser, Vespasian, Titus, Domitian, Traian, Antonin, Verus u. a. gelten als Feinde der Fischer, Zöllner und der Teppichweber, Decius allein erscheint nicht (IX 20 ff.).

Es war in der Tat ein Glück, daß die Zahl der Heiden reißend abnahm und beide Religionen, namentlich in dem von Julian so heftig verhöhnten Märtyrerkult, einen Ausgleich gefunden hatten.[3]) Denn welchen Eindruck mußte sonst auf einen klar denkenden Heiden Theodorets Verteidigung der Märtyrer machen, die der Apologet auf gut hellenisch die πολιοῦχοι der Städte nennt (VIII 10), deren Kult er nicht schlechter als den der Heroen findet (12 ff.)! Darum sei denn auch mit Theodoret unsere Skizze der griechischen Apologetik zum Schlusse gebracht. Was noch übrig bleibt, d. h. namentlich der Streit mit den letzten Neuplatonikern, gehört einer ausführlichen Geschichte dieses Stoffes oder auch der Geschichte der christlichen Philosophie an. Auch mit Nemesios haben wir es hier nicht mehr zu tun, sehr viel Neues enthält ja auch er nicht; desgleichen müssen Aeneas von Gaza und Zacharias von Mitylene für unsere Betrachtung zurücktreten. Bringen sie doch, wie eine rasche Lektüre augenblicklich zeigt, nur Wiederholung auf Wiederholung von oft Gesagtem, und könnten höchstens als Beweis dafür dienen, wie stark schließlich heidnische Gedanken auf das Christentum gewirkt

---

1) Hier wird denn auch zum erstenmale die römische Literatur gerühmt (V 74), aber natürlich nicht aus eigener Kenntnis. 2) Insofern als hier auch die Diebstähle und die Nachahmungsversuche des Plotin und Porphyrios zur Sprache kommen, nicht nur wieder Platons Diebstahl an der Bibel, der selbstverständlich auch nicht verschwiegen wird (VI 61). — Natürlich kann ich mich hier nicht noch mit den alten abgebrauchten Motiven wie den Sünden der Götter (VII 8 ff.), ihrer Gesetzlosigkeit (III 50) u. ä. abgeben. 3) Darüber findet der Leser bekanntlich eine ebenso schöne wie gründliche Belehrung in Lucius' Werke: *Die Anfänge des Heiligenkults* S. 105 ff.

haben.[1]) Noch lange hielt sich das Interesse an der Apologetik im byzantinischen Reiche; ist doch der berühmte Roman Barlaam und Joasaph[2]) getränkt von apologetischen Gedanken und treibt doch auch der frivole *Philopatris* mit diesen Dingen ein nicht ganz rätselfreies Spiel.[3]) Auch Apologien erscheinen noch gleich jener von Photios *cod.* 170 genannten, aus der Zeit nach Heraklios, eine Schrift, die gleich der bekannten Tübinger Theosophie den Glaubensbeweis aus heidnischen λόγια und Träumen erbringt. Die griechische Apologetik fand ihre Fortsetzung und ihr Ende in dem Kampfe gegen das Judentum und den Islam; auch hier ist ihr Charakter der gleiche, der Traditionalismus bleibt ihr Fluch.[4])

* * *

Auf römischer Seite erhebt sich als des sinkenden Romanismus letzter Hort und kräftigste Stütze Augustin, trotz sehr achtungswerter und echt nationaler Belesenheit in den Schriftstellern seines Volkes an Gelehrsamkeit einem Euseb nicht gleich, an Persönlichkeitswert ihn unendlich überragend. Im Lager der Römer geht es überhaupt, so stark auch hier die Tradition vorherrscht, lebendiger zu, man spürt immer wieder den Hauch der Tat, den Odem nationalen Lebens, während bei den Griechen zuviel der grauen Theorie, der papierenen Weisheit Fülle sich breit macht. Es ist doch etwas vom Menschen der Tat zu erkennen, wenn der fanatische Firmicus Maternus (*de errore prof. religionum* 29) die Kaiser zur Verfolgung der Heiden anstachelt, es handelt sich um Vorgänge des öffentlichen Lebens, wenn Ambrosius und Prudentius sich gegen Symmachus, den Fürsprecher des Viktorienaltars wenden, wenn Augustin nach dem Gotenbrand die Lästerzungen heimischer Heiden zum Schweigen bringen will und in so ergreifenden Tönen sein patriotisches Leid um Rom reden läßt. Das Römertum ist nicht müde dahingesunken, sein Tatenmenschentum hat sich am Altare des Christentums wieder aufgerichtet und dort neue Stärke gefunden.

Zu Augustin freilich sind alle andern Erscheinungen nur Folie: schwache Vorläufer, unebenbürtige Zeitgenossen, unbedeutende Nachfolger,

---

1) Namentlich ist die Lehre von der Vorsehung (p. 38 ff. *Barth*; ich habe keine andere Ausgabe zur Hand) ganz stoisch, und geradezu befremdlich ist das Zugeständnis p. 72 f., daß die Leiber der Heroen in der Erde, die eines Ödipus, Theseus, Orest viel vermocht hätten. p. 76 f. wird daraus dann wieder die alte Frage (S. 245) entwickelt: warum glaubt ihr Hellenen andere Totenerweckung und nicht unsere Auferstehungslehre? — Der Dialog des Zacharias rekapituliert Allbekanntes: es wird auf die Frage nach Gottes Zustand vor der Weltschöpfung (p. 197), nach der verhältnismäßig späten Welterlösung (218), nach der Zerstreuung des Leibes im Tode (231) geantwortet Übrigens ist hier überall die Polemik der Heiden sehr zahm, sie fragen nur noch, streiten nicht mehr.
2) Er enthält nicht nur den Aristides, sondern auch (vgl. S. 82) noch eine andere alte Apologie, die ich nicht benennen kann, die aber trotz ihres Mangels an Originalität, eben weil sie Spuren alter Denkweise zeigt, herausgeschält werden müßte. Der Stoff findet sich: p. 145 *Boiss.*; 147 (Beispiel vom Hause); 200 (Befürchtungen des Königs, wenn das Christentum siegte); 286—289 σιωπῶμεν; 290 οὐχ ὁρᾷς — 291 (Gottesdienst); 293 (Unbildung der Christen); 297 f. (Rhetoren; Euhemerismus; Dämonologie); 319 (das Metall der Götzen den Armen geschenkt; vgl. S. 276, 2). 3) Krumbacher: *Geschichte der byzantinischen Literatur*² 461.
4) van Senden: *Geschichte der Apologetik, übersetzt von Quack und Binder.* Stuttgart 1846. I S. 454; 460 ff. Krumbacher *a. a. O.* 49.

aber alle freilich von stärkerem inneren Leben beseelt als die griechischen Apologeten der Zeit. Zunächst gilt dies wie bemerkt von Firmicus Maternus. Man erkennt in ihm deutlich den Sohn einer Zeit, in der der Christ etwas wissen mußte; er berichtet uns Wichtiges von alten Kultgebräuchen (5; 18; 19; 21 f.; 27), seine Erzählungen rationalistisch gedeuteter Mythen (3; 6 f.)[1]) sind nicht ohne Interesse, und er scheint auch Porphyrios gelesen zu haben (13, 4). Aber obwohl es ihm nicht an Lebhaftigkeit und Drastik fehlt[2]), hat doch auch er im wesentlichen die alten Gemeinplätze von den Göttern wiederholt (8, 4; 9—12) und unter anderen Quellen sich nicht selten auch an Clemens Alexandrinus gehalten.[3]) So kann es uns denn auch nicht wundern, wenn er Porphyrios' Deutungen mit dem gleichen Argumente wie ein Euseb zurückweist, daß diese Götter wenig Überzeugungskraft besäßen. — Welche Kraft in der römischen Apologetik wurzelte, zeigte sich, als Symmachus für die alten Götter eintrat und seinen berühmten Brief (X 61) zu Gunsten der alten Gewohnheit schrieb, dessen müder Ton uns wohl wehmütig berühren kann, aber doch deutlich genug zeigt, wie wenig Energie mehr unter den Heiden wohnte. Obwohl ein solcher Satz, daß der Welt Geheimnis nicht auf einem Wege erreicht werden könne, nicht ohne Tiefsinn ist, so bleibt alles übrige doch nur reine Wiederholung.[4]) Wieder wie ähnlich zu Tertullians und mehr noch zu Cyprians Zeit erwacht der alte Vorwurf, daß die Übel der Jetztzeit von der Verletzung der Götter stammten, wieder wird die Pietät gegen die alten Schutzgottheiten betont, deren sacra die Feinde vor alters vertrieben. Aber alles dies wird ohne wirklichen Nachdruck, nur als bescheidener Einwand, als bittende Vorstellung geäußert. Die Antwort des Christentums war kräftiger: Ambrosius (*ep.* XVII; XVIII) und Prudentius (*c. Symmachum*) griffen den heidnischen Rhetor in ausführlicher Polemik an. Wir können uns hier über diese Streitschriften sehr kurz fassen; die vorgebrachten Argumente liegen wesentlich auf der Richtungslinie des Tertullian.[5])

1) Nemethy: *Euhemeri reliquiae* 27 sq. 2) 8 läßt er die Sonne über den Aberglauben, der über sie herrsche, klagen, 9, 2 sagt er: Mars wollte ein Schwein sein. Eher hätte er doch ein Löwe werden müssen. Freilich ist der enthaltsam, da paßte das Schwein besser. 3) 10: vgl. Clem. *Protr.* II 16; 12, 4: Clem. II 34; (16 vgl. II 28). 4) Symmachus' Gedanke, daß die Völker Schutzgeister hätten, wie Seelen den Menschen innewohnten, war uns oben S. 305 ähnlich bei Celsus-Julian begegnet. 5) Ambrosius (*ep.* XVIII 4 ff.): warum haben sich die Götter solange Hannibals Ansturm gefallen lassen, wo war Juppiter beim Sturm der Gallier auf das Kapitol? ~ Tertull. *Ap.* 40, 33 (später ähnlich auch Augustin: *de c. d.* III 17 p. 123, 29 *Domb.*): 17 gab es keine Hungersnot zur Heidenzeit? ~ Tertull. 40, 10 (vgl. S. 288, 3). — Prudentius ist viel umfangreicher und gibt demzufolge wieder eine ganz gute Mustertafel der Apologetik mit dem obligaten Zubehör der Göttersünden (I 57 ff.), die freilich auf eine sehr originelle Art euhemeristisch erklärt werden (159 ff.), der Taurica sacra, des Iuppiter Latiaris (395 f.). Das ewige Leben wird aus der Natur erklärt (II 195 ff. vgl. oben S. 244), die Pflicht der Anhänglichkeit an die alte Religion (II 270 ff.) widerlegt wie von Arnobius II 66 (vgl. oben S. 241, 2). Die Betrachtung der Vorgeschichte Roms (II 413 ff.) ist fast ebenso skeptisch wie bei Minucius, Tertullian und Augustin, die Stelle über das Wohlwollen der Götter gegen Rom (488 ff.) erinnert, auch in Einzelheiten, an Tertull. *Ap.* 25, 14. Tapferkeit, sagt Prudentius (564 ff.) gleich Ambrosius (XVIII 7) und Augustin: *de c. d.* V 12, gab den Römern so großen Erfolg. Auch die eusebische Lehre (92 f.) von der letzten Absicht Gottes mit dem Römerreich spielt (583 ff.) hinein.

Ambrosius denkt über das Alter der Welt und damit Roms etwas skeptisch (XVIII 28), der Poet Prudentius dagegen glaubt durch das Christentum Rom neu verjüngt zu sehen (I 541 ff.; II 640 ff.). Kaum ein Wort bedarf dann auch noch des Prudentius Märtyrerbuch *Peristephanon*, das sich in nichts von den späten *Acta martyrum* unterscheidet[1]), und ebenso **Paulinus'** von **Nola** ganz unoriginelles 32. Gedicht.[2])

Auch der große **Augustinus** ist in seinem „Gottesstaate" ein Kind der Vergangenheit und von seinen Vorgängern, ja sogar den nächsten, wie wir bemerkt haben, abhängig. Er hat manches von Prudentius[3]), von Tertullian[4]), dann, wie bekannt, vieles von Seneca und namentlich Cicero[5]) entlehnt. So haben wir denn auch bei ihm zahlreiche Wiederholungen alter Anschauungen, vieles, was er über die Götter, ihre physiologische Interpretation (VI 8; VII 15 ff.), die Unrichtigkeit des Elementenkultes (IV 12)[6]), die theologische Überlegenheit alter Christenweiber (X 11 p. 419, 27)[7]), die Dauer der Höllenqualen (XXI 4)[8]), die Einwürfe der Heiden gegen die Auferstehung des Fleisches (XXII 12 ff.)[9]), über die Zweckmäßigkeit des Körpers (XXII 24 p. 613, 28)[10]), endlich auch über das Schicksal und die Willensfreiheit (V 9)[11]) sagt, ist älteren Datums. Aber dies sind fast Nebensachen gegenüber dem, was uns sonst diese gedankentiefste Apologie, die wir seit Tertullian kennen, zu künden vermag. Es hat etwas hoch Erhebendes, daß am Ende dieser Literatur, nachdem alle Motive durch stete Wiederholung wie durch Umarbeitung und Hin und Herwenden gänzlich abgenutzt scheinen, dieser gewaltige Römer alles das, was das Christentum dem Heidentum zu entgegnen hatte, noch einmal in dichtgedrängter Front mit blitzenden Waffen diesem gegenüberstellte. Den Anlaß gibt ihm die Eroberung Roms durch die Goten und der hämische Hinweis der Heiden auf die mangelnde göttliche Hilfe, auf das alte heidnische waffenstarke Rom. Darüber war, wie bemerkt, oft gesprochen worden, keiner aber geht so den Dingen auf den Grund wie Augustin; keine Seite des geschehenen Unglücks entzieht sich seinem Blicke. Sorgfältiger als Seneca[12]) fragt er nach den Gründen der

1) Das 10. Gedicht ist dafür am lehrreichsten, weil es ebenso lang wie öde ist. Der Spott auf die Luperkalien (161 ff.) erinnert stark an Minuc. Felix 24, 3; daß Juppiter der *lex Iulia* oder *Scantinia* schuldig sein soll (201 ff.) ist fast = dem *Fragmentum Vaticanum* (S. 286, 1). Zuletzt (406 ff.) kehren die alten heidnischen Argumente vom segensreichen Walten der Götter über Rom wieder, die wir eben behandelt haben. 2) Die Stelle von den Götzen (21 ff.) wiederholt einmal wieder die alte Amasisgeschichte (S. 188, 3; 223), die Ableitung von Latium (104 ff.) stammt aus Minucius 21, 6 usw. — Noch unbedeutender ist das Gedicht des *cod. Parisin.* 8084 (Mommsen: *Hermes* IV S. 350—363; Bährens: *Poet. lat. min.* III 287) aus dem Jahre 394. 3) Vgl. außer dem Angeführten noch Prudentius: *c. S.* II 544 und *de c. d.* I 2; (II 696 und *de c. d.* V 23). 4) *de c. d.* I 3 erinnert an Tertull. *Ap.* 25, wie denn die ganze Behandlung der Übel Roms vor dem Christentum (II) tertullianischen Geist zeigt; dasselbe gilt für die Polemik gegen die römischen Götter (IV 16 ff.). 5) Namentlich im 5. Buche: Schmekel, *die Philosophie der mittleren Stoa* S. 166 ff. 6) Die Erde wird mit Füßen getreten: vgl. oben S. 54. 7) Vgl. S. 183. 8) Vgl. S. 281. 9) Vgl. S. 235; 244. 10) Lactant. *de op. dei* 8 ff. 11) Unsere Willensmeinungen gehören in die Ordnung der Dinge (p. 207, 14): das sagt u. a. auch Maximus Tyrius XIX 4. — Nur mit einem Worte noch will ich darauf hinweisen, daß auch das alte Bekenntnis der Apologeten über ihre frühere Weltanschauung (S. 32 f.) ähnlich bei Augustin (II 4) wiederkehrt. 12) *de benefic.* IV 28; *de prov.* 1 ff.

Erfahrung, daß Gottes Mitleid auch Böse treffe, daß Gute mit den Bösen leiden müßten (I 8 ff.) und findet, daß eben die Guten auch einige Mitschuld an dem Elend trügen (9). Von seinem hoch erhabenen Standpunkte aus läßt er den Heiden alle Gerechtigkeit widerfahren; darüber, daß viele Tote nicht begraben worden seien, tröstet er sich mit einem Wort Lukans (I 12).[1] Dabei ist seine Dialektik ebenso fein wie seine Anschauungsweise groß. Die Heiden widerlegt er geschickt durch das Beispiel des Regulus, der in jener die alten Götter pflegenden Zeit doch im Elend habe sterben müssen (I 15), und die Schändung der heiligen Jungfrauen macht ihm deswegen keinen Eindruck, weil diese doch mit der Tat nicht einverstanden waren (18 f.). Die Erinnerung an die Lukretia (19) bringt ihn dabei auf die Frage nach dem Selbstmord (20 ff.), den er, obwohl er wieder mit freiem Blicke die aus philosophischer Lektüre[2]) bekannte Tat des Kleombrotos in gewissem Sinne rühmt[3]), doch für verwerflich hält; Regulus steht ihm höher als Cato. Und nun zieht er die Nutzanwendung: trotz alles dieses Übels sind die Römer schlecht geblieben, sie sehnen sich nach den Theaterfreuden (33). So wächst die Apologie, so wuchtig sie die Heiden trifft, weit über sich selbst hinaus und wird zum Προτρεπτικός an die eignen Glaubensgenossen, zur Predigt an ganz Rom.

Wir können auf die Einzelheiten hier leider nicht eingehen, weder Buch für Buch des gewaltigen Werkes betrachten, noch auch größere Zusammenhänge kritisch erläutern. Darum nur eine Anzahl wichtiger Gesichtspunkte. Es ist für den Kenner der Apologetik immer wieder eine Quelle reinen Genusses diesem Manne nachzuspüren, wie frei er die alten Kontroversen behandelt. In erster Linie welch großartige Auffassung von seinen Feinden! Mit der Offenheit des Starken gibt er die Größe der heidnischen Philosophie, die oft mit dem Christentum stimme, zu (I 36), und obwohl er des Porphyrios dünne Allegorien ganz vortrefflich widerlegt (VII 25), zeigt er doch für ihn eine Anerkennung, die alle jene halb widerwilligen Konzessionen seiner Vorgänger durch ihren freien edlen Ton überhallt (XXII 27), ja er gesteht offen ein, die Stellung der Heiden sei günstiger, weil sie frei reden dürften, die Christen dagegen Rücksichten nehmen müßten (X 23). Nichts charakterisiert den großen Mann mehr, als wie er über andere Größen urteilt. Platon hat eine Weltanschauung ins Leben gerufen, Augustin auch. Wie denkt er über diesen seinen Vorgänger? Seiner würdig, aber auch seiner allein. Da ist nicht mehr jener unorganische Versuch zu spüren, Platon in einem Atem zu loben und doch wegen verschiedener bedauerlicher Ansichten und Vorfälle ihn und Sokrates zu tadeln: Augustin möchte, wenn überhaupt Götter verehrt würden, Platon einen Tempel gönnen (II 7), und über die Ähnlichkeit des Platonismus und des Christentums denkt er, obwohl auch er sich noch nicht ganz entscheiden kann, doch energischer als Origenes und auch Eusebios (VIII 11 f.)[4]); nur die Nachfolger Platons tadelt er wegen Vielgötterei (12). Ebenso treffend urteilt er über

---

1) Vgl. dagegen Laktanz' Abneigung gegen die heidnische Anschauung.
2) Vgl. S. 312, 2. 3) Aber er fügt treffend hinzu, daß gerade Platon, dessen Buch den Kleombrotos in den Tod getrieben, gegen den Selbstmord sei.
4) Namentlich beweist dies der chronologische Einwand p. 337, 1.

Sokrates, den, wie wir gesehen, die späten griechischen Apologeten kläglich genug behandelten. Augustin findet ihn (*de vera rel.* 2) kühner als die anderen, er lobt seine bekannte Art zu schwören, die vom griechischen Apologetentum nicht immer (vgl. Theoph. III 2) verstanden war.[1]) — Der gleiche Gerechtigkeitssinn leitet ihn einem Varro gegenüber.[2]) Er stellt ihn sehr hoch (VI 6), aber er kann mit Recht es nicht billigen, daß er, der doch nicht recht an die Heroen Roms glaubt (III 4), Religion für eine Sache der Staatsräson hält (IV 31).

Wie schwach schlug doch das Herz der christlichen griechischen Sophisten für des Reiches Glück; Julians Niederlage war ihnen noch nachträglich eine Genugtuung. Wie anders fühlt da der Römer. Freilich ist ja auch ihm wie einem Minucius und Tertullian die ganze römische Vorgeschichte ein zweckloses Blutvergießen um wenige Millien Landes (III 12 ff.; p. 119, 10), aber das Staatsgefühl der Römer pulsiert doch noch immer in mächtigen Schlägen. Er freut sich der Niederlage des Heiden Radagais (V 23), vor allem aber möchte er sein herrliches Rom vor dem Götzendienst retten. *Haec potius concupisce, o indoles Romana laudabilis, o progenies Regulorum, Scaevolarum, Scipionum, Fabriciorum; haec potius concupisce, haec ab illa turpissima vanitate et fallacissima daemonum malignitate discerne* (II 29): auch der abgebrühteste Kenner der antiken Rhetorik fühlt, daß hier Form und Inhalt zusammenfallen. Alles ist groß bei diesem einzigen Manne. Er plagt sich auf den Einwand der Feinde gegen die Schöpfungstage nicht mit kleinlicher Tiftelei, er übersieht das Ganze und will von diesen Einzelheiten nicht viel wissen (XI 7)[3]); auf den heidnischen Beweis vom hohen Alter des Menschengeschlechtes findet er die schöne Antwort (XII 13), daß auch 6000 mal 1000 Jahre wenig seien im Hinblick auf die Ewigkeit.[4]) Und weiter, als Römer steht Augustinus doch der Naturforschung noch viel ferner als die griechischen Apologeten, deren Urteil wir oben gelernt haben (S. 251, 4; 314). Als Römer: wir erinnern uns ja, mit welch fanatischem Hasse Laktanz diese Frage beurteilte. Gleichwohl, wie groß ist innerhalb seiner Schranken[5]) Augustin auch hier. Ich will gar nicht von dem Fleiße reden, mit dem er im 21. Buche (4 ff.) eine Anzahl Thaumasia zusammengesucht, sondern auf den Schluß, den er daraus zieht, kommt es an. Er hat, lange bevor in unserer Zeit Lange und Krauß sich dahin aussprachen, daß die empirische uns verständliche Welt eben noch nicht die vollendete sei, daß ihre Gesetze noch nicht alles erklären könnten, den erhabenen Satz aufgestellt (XXI 8 p. 504, 29): *Portentum . . . fit non contra naturam, sed contra quam est nota*

1) Dagegen vgl. auch Cyrill: *c. Jul.* VI 190. 2) Echte Billigkeit zeigt auch seine Anschauung vom Glücke: II 23 p. 86, 9 *nec ideo vita pessima eligenda videatur, quia magis Mario quam Regulo dii favisse existimantur.* Metellus, der Wackere, war glücklich, der böse Catilina unglücklich. 3) Darum akzeptiert er auch wohl den stoischen Trost über die Übel der Schöpfung durch den Hinblick auf das Ganze (XI 22). 4) Dies ist eine neue Anwendung eines älteren antiken Satzes, daß jede Zeitmenge im Strome der ganzen Zeit verschwinde (Mark Aurel IV 50; Plutarch: *Consol. ad Apoll.* p. 117 e. 5) Auch Augustin sieht mit Mißbehagen die grausame Kunst der Ärzte am Kadaver tätig (XXII 24 p. 614, 18), aber der Fanatismus fehlt. Über seine sonstigen Anschauungen von der Physik vgl. VIII 2 f.; *Confess.* V 7.

natura; ein Satz, der in seiner ganzen Kraft sich gewiß nur unter Kämpfen von Augustin losgerungen hat und nun dasteht wie ein Felsblock, an dem sich im Meere der Zweifel ängstliche Christengemüter gehalten haben, ein Satz, der seine geschichtliche Größe behalten wird, auch wenn wir nicht vergessen, mit welchen rationalistischen Erklärungen Augustin die einzelnen Wunder, z. B. den Flug der auferstandenen Körper beweisen wollte (XIII 18).

Ebenso groß ist auch seine Anschauung von der Wunderbarkeit der heiligen Geschichte. Kein Apologet hat hier mit so scharfen Waffen gestritten. Er weist (XXII 7) darauf hin, in welch kritischem Zeitalter Christi Wunder geschehen, Christi Lehren gesprochen und beide angenommen seien: das ist eine fast schon moderne Geschichtsbetrachtung.[1]) Und dieser historische Sinn, den er hier wie in der Platofrage entwickelt, leitet ihn auch bei kleineren Problemen. Er kann den Heiden ihre berechtigte Kritik gegen die Sibyllen heimzahlen, auf einen Blick erkennt er die Fälschung jener Apollosprüche, mit denen ein Porphyrios hausierte (XIX 23 p. 395, 23; vgl. S. 297).

Endlich hat auch Augustin mit einer Eschatologie sein Werk beschlossen wie viele seiner Vorgänger. Aber wie öde waren diese Strafandrohungen gegen die Ungläubigen, und wem füllt es nicht die Seele mit erhabensten, fast platonisch schönen Vorstellungen, wenn er Augustins Worte vom siebenten Zeitraum liest (XXII 30 p. 635, 18): . . . *sabbatum nostrum, cuius finis non erit vespera, sed dominicus dies velut octavus aeternus, qui Christi resurrectione sacratus est, aeternam non solum spiritus, verum etiam corporis requiem praefigurans. Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine. Nam quis alius noster est finis nisi pervenire ad regnum, cuius nullus est finis?*

In der *civitas dei* haben wir die höchste Erhebung der augustinischen Apologetik, andere Schriften (*epistulae*[2]); *de vera religione: de consensu evangelistarum*) wiederholen zumeist das hier Gesagte.[3]) Aber sie stellt auch den Gipfelpunkt der römischen Apologetik überhaupt dar; was wir sonst noch von dieser besitzen, Maximus Taurinensis[4]) (*Tractatus IV contra paganos*) und allenfalls der späte Martinus von Braccara[5]) haben

---

1) Natürlich sage ich damit nicht, diese Argumentation sei richtig. Aber sie ist wenigstens sehr scharfsinnig und den herkömmlichen apologetischen Gründen durchaus überlegen. 2) Vgl. (XVI;) XVII; (XC;) XCI; CCXXXII bis CCXXXV. 3) Die Schrift *de consensu evangelistarum* bekämpft die heidnische Kritik durch eine für die Christen notwendige, aber recht unkritische Harmonistik. Übrigens bilde ich mir nicht ein, Augustins Apologetik erschöpft zu haben, aber was er sonst noch über dies Thema geäußert hat, wird schwerlich viel anders sein, als was er an besonders geeigneter Stelle vorgebracht hat; das haben mich manche Stichproben gelehrt. 4) Maximus bekämpft die alten heidnischen Gründe mit den gleichen Gegenargumenten. Es ist ein Beweis dafür, wie zähe sich hier und dort diese Motive halten konnten: da haben wir p. 732 wieder den heidnischen Vergleich Gottes und seiner Untergötter mit dem Cäsar und seinen Gewalten, und auf der anderen Seite wieder p. 725 den Spott über die von Spinnen und Würmern zerstörten Götzen. In der ganzen Schrift ist natürlich nichts originell. 5) Martinus: *de correctione rusticorum* (ed. Caspari. Christiania 1883) ist vielleicht der interessanteste Beweis für die Versteinerung der apologetischen Tradition. Martin hat es z. T. mit suevischen

als letzte Ausläufer dieser Polemik nur kulturellen Wert. Die Apologetik setzt sich auch im Abendlande in die Streitschrift gegen Juden und Mohammedaner um oder mündet in die scholastische Philosophie aus.

Die Nachworte, in denen der Autor eines Buches noch einmal mehr oder weniger schwungvoll seine Anschauungen zusammenfaßt, richtiger gesagt: dem Leser recht deutlich zu Gemüte führt, was er geleistet zu haben glaubt, sind nicht meine Sache. Ich würde mich ja auch nur wiederholen, wollte ich hier die Entwicklung der Apologetik in ihren einzelnen Stadien noch einmal charakterisieren, wollte ich aufs neue betonen, worauf es mir bei diesem Werke angekommen ist. Aber eins möchte ich doch noch sagen. Wir haben ein großes einheitliches Gebiet durchwandert, der Arbeitsstoff war nicht gering. Wenn es oft genug für den Philologen bei der Masse des verloren gegangenen Materials schwer, ja fast unmöglich ist, die einzelne literarische Erscheinung zur Persönlichkeit herauszuarbeiten, so erlaubte hier die Menge des Erhaltenen ein solches Vorgehen, ja sie machte es notwendig, machte es leicht. Auch hier sind ja Zwischenglieder ausgefallen; aber die literarische Luft, die den Apologeten umspielte, ließ sich mit ziemlicher Schärfe häufig genug analysieren. Wir erkannten somit die Lebensbedingungen mancher Persönlichkeit, wir sahen nicht selten, welcher Mensch sich inmitten ihrer durch eigne Kraft entwickelt hat. Tertullian, Origenes, Lactantius, Eusebios, Augustinus in ihrer eigenartigen Größe unter neuem Gesichtswinkel zu bewundern, dazu soll meine kritische Arbeit in erster Linie helfen; denn schließlich ist das letzte Ziel der historischen Forschung einzig und allein der Mensch.

Bauern zu tun (Caspari S. XC), gleichwohl behandelt er ihren Aberglauben als griechisch-römischen. Aber ähnlich macht es ja noch Gregor von Tours (Caspari XCI). Echt römisch ist bei ihm besonders die euhemeristische Tendenz (Kap. 7 f.). Die Verwandlung der Dämonen in Götter (7) ist aus anderer Überlieferung wohlbekannt; der Ehebruch des Zeus mit der Athene (S. 8, 1) hingegen völlig unbekannt, also, wenn nicht irgend eine orphische Sage vorliegen sollte, vielleicht ein Mißverständnis. Die Predigt hat übrigens keine unmittelbare Beziehung zur Apologetik, da sie sich zu einem großen Teile gegen die heidnischen Tage, den Jahresanfang und gegen die alten Feste richtet (9—12).

Register.

I. Sachregister.

II. Stellenregister.*)

*) Das Stellenregister ist zum besten Teile eine Ergänzung des Sachregisters. Es enthält daher nicht alle Stellen der dort angeführten Autoren im einzelnen, überhaupt nicht jeden einmal vorkommenden Passus eines Schriftstellers, sondern nur die wichtigeren, z. T. eingehender behandelten Stellen.

Nachträge und Berichtigungen.

S. 33 Mitte. Zum Eintritt des Menschen in die Welt wäre auch noch Plutarch: *de tranq. an.* 477 d. zu vergleichen gewesen. — *S. 102 Anm. 4.* Das Zitat aus Eurip. *Hipp.* 612 begegnet auch sonst oft, es ist geflügeltes Wort: Aristoph. *Thesm.* 275 f.; *Ran.* 102; Plato: *Theaet.* 154 d u. a. — *S. 173 Mitte.* Durch ein unbegreifliches Versehen fehlt hier für Philolaos (fr. 15 *Diels*) der Hinweis auf Platon: *Phaid.* 62 b . . . ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ᾽ ἀποδιδράσκειν . . . Der Vergleich mit Athenagoras zeigt sofort den fundamentalen Unterschied; hier werden die Menschen von Gott wie auf einer Warte umfaßt — der Ausdruck scheint absichtlich dunkel — dort stehen die Menschen auf einem Posten, den sie nicht verlassen dürfen; beide Stellen haben also nicht die mindeste Gemeinschaft. Zeller (*Die Philosophie der Griechen* I^5 1, 374, 2) glaubt, Athenagoras habe nur die Platostelle ungenau erinnert, ich möchte hier eine Platon fälschende jüdische Mittelquelle annehmen. Ich hätte aber Platon unbedingt zitieren müssen. — *S. 178 oben.* Der Vergleich mit dem menschlichen Körper begegnet auch bei Clemens Rom. *Kor.* I 37, 1. — *S. 184 oben.* Gegen die Dialektik und ihre Syllogismen erklärt sich auch M. Aurel VIII 1. — *S. 187 Z. 2 von unten.* Die Stelle bei Athenagoras über Aristaios (S. 130, 24 meiner Ausgabe): Κεῖοι Ἀρισταῖον, τὸν αὐτὸν καὶ Δία καὶ Ἀπόλλω νομίζοντες erinnert, wie bekannt, an Pindar: *Pyth.* IX 63 . . . θήσονταί τε νιν (Aristaios) ἀθάνατον Ζῆνα καὶ ἁγνὸν Ἀπόλλων᾽ . . . Es ist nicht unmöglich, daß der von Athenagoras in letzter Instanz benutzte Apollodor hier wie auch sonst (S. 226) Pindar zitierte. — *S. 187 Anm. 2* ist für den *Neuplatoniker* Hierokles natürlich der *Stoiker* einzusetzen (Prächter: *Hierokles der Stoiker S. 14 ff.*). — *S. 191 Z. 4 von unten.* Der bei Athenagoras (S. 132, 3) stehende Ausdruck φῶς ἀπρόσιτον ist unerklärt geblieben: Er stammt aus *Timoth.* I 6, 16. — *S. 201 Anm. 1.* Hier liegt ein unrichtiger Gedanke vor. Nicht das Satzungetüm läßt den Autor die Übersicht über die Dinge verlieren, sondern, weil er die Dinge nicht gut durchdacht hat, nicht klar überschaut, bildet er solch einen Satz. — *S. 217 Anm. 3.* Die Bemerkung ist schief. Athenagoras hat allerdings den Euripides nicht gelesen, er fand jedoch die Stelle als *locus communis* (Plut. *de def. or.* p. 435 b) der Popularphilosophie vor. — *S. 233 unten über die Päderastie.* Es fehlt zu Athenagoras S. 152, 25 f. ἄρσενες ἐν ἄρσεσι . . . κατεργαζόμενοι der Hinweis auf *Röm.* 1, 27. — *Ebenda Anm. 3.* Die Auseinandersetzung über die Einheit in der Ehe erinnert an Plut. *Coniug. praec.* 142 f.

Von Druckfehlern notiere ich:

S. 5 Note 17 lies: κόσμῳ.
„ *7 Z. 2* lies: ἀποδείξωμεν.
„ *31 „ 27 von oben* lies: *Gen.*
„ *32 Anm. 3* lies: [Plutarch:].
„ *39 Z. 3* lies: *Cohort.*
„ *53 Absatz 3* ist 3 zu tilgen und unten Z. 2 von unten, wo jetzt 4 steht, einzusetzen.

S. *56* *Z.* *3* *für* philosophischen lies: philonischen.
„ *60* „ *6* *von unten* „ Cyrill.
„ *61* „ *17* „ „ „ Clement.
„ *72* „ *5* „ *oben* „ Aphrodite.
Abs. 6 „ Κόρη.
„ *74* „ *10* *von oben* ergänze nach *de Is. et Os.* 14 ff.: p. 356.
„ *76* *Abs. 8f.* lies: Philo: *de v. c.*
„ *93* *Z.* *22* *von unten* lies: ἀνοήτουϲ.
„ *103* „ *14* lies: *Bruns.*
Anm. 1 lies: Origenes:
„ *108* „ *8* *von unten* lies: ἀγρυπνεῖϲ.
„ *112* „ *3* *von oben* lies: Latiaris.
„ *136* „ *14* lies: ϲχήματοϲ.
„ *136* „ *19* „ *κεκριμένοϲ.
„ *138* „ *8* „ »οὐ.
„ *139* „ *2* „ Ζεὺϲ.
„ *149* „ *7* „ ἐπώνυμον «.
„ *151* „ *26* „ τοὺϲ:
„ *172* „ *13* „ ϲυνᾷ —.
„ *175* „ *6* *von unten* lies: [Plutarch.]
„ *175* „ *12* „ Geist.
„ *183* *Anm. 3* „ Galen.
„ *187* *Z.* *2* „ I 499 ff.
„ *200* „ *5* *von unten* „ dieser.
„ *205* „ *10* *von oben* „ p. 34, 3 ff.
„ *227* *Anm. 1* „ *Nachrichten der Königl. Gesellschaft der Wissensch. zu Göttingen.*
„ *240* *Anm. 3* „ Kortholdt.

Als kleineres, aber doch immerhin hier zu nennendes Versehen bemerke ich, daß die eine Lücke bezeichnenden Sterne bei Athenagoras öfter verschiedene Form haben; ferner herrscht nicht immer die wünschenswerte Gleichmäßigkeit im Gebrauche arabischer und römischer Kapitelzahlen innerhalb desselben Autors. Dies gilt u. a. für Herakleits *Allegoriae Homericae.*

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.